الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علّق عليه

العلّامة الشّيخ عبد الرّزاق عفيفي

الجزء الثاني

المكتب الإسلامي

طُبع
بإذن فضيلة الشيخ المحقق
وَ
مؤسسة النور

الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. بيروت

المكتب الإسلامي
دمشق : ص ب ٨٠٠ – هاتف : ١١١٦٣٧ – برقياً : إسلامي
بيروت : ص٠ب١١/٣٧٧١ –هاتف: ٤٥٠٦٣٨ – برقياً : إسلامياً

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل الرابع

فيما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والاجماع

وهو نوعان؛ يتعلق أحدهما بالنظر في السند، والآخر بالنظر في المتن

النوع الأول - النظر في السند

وهو الاخبار عن المتن، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر، فاعلم أولا أن اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما في قولهم «عيناك تخبرني بكذا» والغراب يخبر بكذا» ومنه قول الشاعر،

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب(١) .

وقد يطلق على قول مخصوص، لكنه مجاز في الأول، وحقيقة في الثاني، بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر، والغالب انما هو اشتهار استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل: قام زيد، وقعد

(١) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي من قصيدة يمدح بها كافور الاخشيدى مطلعها .

اغالب الشوق والشوق اغلب وأعجب من ذا الهجر والوصل اعجب

والمانوية اصحاب ماني بن فاتك الثنوى القائل بقدم النور والظلمة وانهما أصل الكائنات، انظر مذهبهم في الملل والنحل للشهرستاني .

عمرو. وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات.

والاشبه أنه في اللغة حقيقة في الصيغة، لتبادرها الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر(٢) واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حده ؟.

اختلفوا فيه: فمن اصحابنا من قال: لاسبيل الى تحديده، بل معناه معلوم بضرورة العقل. ودل على ذلك بامرين.

الاول ان كل احد يعلم بالضرورة أنه موجود، وانه ليس بمعدوم، وان الشيء الواحد لايكون موجوداً معدوما. ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب، لكان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك.

الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر(٢) عن الموضع الذي يحسن فيه الامر، ولولا ان هذه الحقائق متصورة، لما كان كذلك. وهو ضعيف.

اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة، وهي مقابلة بنقيضها. وماذكره من الدلالة على ذلك، فهو دليل على ان العلم به غير ضروري، لان الضروري هو الذي لايفتقر في العلم به الي نظر ودليل يوصل اليه، ومايفتقر الى ذلك فهو نظري لاضروري.

فان قيل. ماذكرناه انما هو بطريق التنبيه، لابطريق الدلالة، لان من الضروريات مايفتقر الى نوع تذكير وتنبيه على ماعلم في مواضعه، فهو باطل من وجهين.

الاول: أنه لو قيل ذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم نظري. وان ماذكره من الدليل انما هو بطريق التنبيه دون الدلالة، وهو محال.

الثاني ان ماذكره في معرض التنبيه غير مفيد.

أما الوجه الاول فهو باطل من وجهين:

الاول ان علم الانسان بوجود نفسه. وان كان ضروريا وكذلك العلم باستحالة كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً. فغايته أنه علم ضروري بنسبة خاصة،

---

(١) الظاهر انه حقيقة فيهما وقد ينصرف الى احدهما بقرينة.

(٢) يحتمل ان في الكلام حذفا والتقدير ويميزه عن. ويحتمل انه ضمن يعلم معنى يميز فعداه بعن

اويسلب نسبة خاصة ، ولا يلزم منـه ان يكون ذلك حدا بحقيقة الخبر من حيث وهوخبر ، وهومحل النزاع .

فان قيل: اذا كانت تلك النسبة الخاصة معلومة بالضرورة فـلا معنى لكـون ذلك المعلوم خبر اسوى تلك النسبة الخاصة ، فهو(١)عود الى التحديدوترك لماقيل

الثاني أنا ؛ وان سلمنا ان مثل هذ الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة؛فلايلزم ان يكون الخبر المطلق من حيث هوخبر كذلك ؛ قوله : لان الخـبر المطلق جزء من الخبرالخاص،ليس كذلك،لان الخبر المطلق اعم من الخبرالخاص فلوكان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال .

فان قيل: الاعم لابد وان يكون مشتركافيه بين الامور الخاصة التي تحته ، ولامعنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزء من معناها .

قلنا: أماأولا ، فانه لامعنى لكون(٢)الاعم مشتركافيه أنه موجود في الانواع أو الاشخاص التي هي أخص منه ، بل بمعنى ان حد الطبيعة التي عرض لهـا ان كانت كلية مطلقة مطابق لحد طبائع الامور الخاصة تحتها .

وأماثانياً،فلانه ليس كل عام يكون جزءأمن معنى الخاص،ومقوماًله بجواز(٣) أن يكون من الاعراض العـامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخـاص، كالاسود والابيض بالنسبة الى ماتحتها من معني الانسان والفرس ونحوه .

واما الوجه الثاني فباطل أيضاً من جهة ان العلم الضروري انما هو واقع بالتفرقة بين مايحسن فيه الامر ومايحسن فيه الخبر بعد معرفة الامر وا لخبر ، أما قبل ذلك فهو غير مسلم .

نعم،غاية ما في ذلك أنه يعلم التفرقة بين مايجده في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص،وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر. فان قيل انه لامعنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود الى التحديد. كيف وان

---

(١) جواب قوله فان قيل ، ورد للاعتراض الذي تضمنته جملة اذا الشرطية لا تفريع عليها .
(٢) فانه لا معنى لكونه ، فيه تحريف : الصواب فانه ليس معنى كون الاعم مشتركاً .
(٣) لعله لجواز .

ماذكره يوجب أن يكون الامر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر. وهذا القائل بعينه قد عرف الامر بالتحديد ، حيث قال: الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء. وأيضاً فان الكلام انما هو واقع في مفهوم الخبر اللفظي. وحقائق أنواع الألفاظ وانقسامها الى أمر ونهي وخبر وغير ذلك مما لاسبيل الى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مبنياً على الوضع والاصطلاح .

ولهذا، فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم من الخبر الآن، واسم الخبر على مفهوم الامر ؛ لما كان ممتنعاً، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات. فالعلم بمعناه لايكون ضرورياً. واذا عرف ذلك فقد أجمع الباقون على ان العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا في حده ، فقالت المعتزلة كالجبائي وابنه وابي عبدالله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم: ان الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب. وقد أورد عليه اشكالات اربعة :

الاول أنه منتقض بقول القائل: محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة، فلا يدخله الصدق ، والا كان مسيلمة صادقاً ؛ ولا الكذب ، والا كان محمد كاذباً وهو خبر، وكذلك من كذب في جميع أخباره فقال : جميع أخباري كذب ، فان قوله هذا خبر، ولا يدخله الصدق. والا كانت جميع أخباره كذباً، وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب، والا كانت جميع أخباره مع هذا الخبر كذباً، وصدق في قوله جميع اخباري كذب .

الثاني أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضي الى الدور ، لأن تعريف الصدق والكذب متوقف على معرفة الخبر من حيث إن الصدق هو الخبر الموافق للمخبر ، والكذب بضده ، وهو ممتنع .

الثالث أن الصدق والكذب متقابلان، ولا يتصور اجتماعهما في خبر واحد. ويلزم من ذلك إما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون الحد ومتحققاً دون ما قيل بكونه حدا له ، وهو ايضاً محال .

الرابع ان الباري تعالى له خبر ، ولا يتصور دخول الكذب فيه

وقد أجاب الجبائي عن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان ،بان هذا الكلام يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال أحدهما صادق حال صدق الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذباً ، فكذلك إذا قال : هما صادقان وهو إنما يصح أن لو كانمعنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله . هماصادقان اعم من كون احدهما صادقاً ، حال صدق الآخر ، وقبله وبعده والاعم غير مشعر بالاخص ؛ ولايلزم من كذب الاخص كذب الاعم

واجاب ابو هـاشم بان هذا الخبر جار مجرى خبرين احدهما خبر بصدق الرسول ، والآخر خبر بصدق مسيلمة والخبر ان لايوصفان بالصدق ولابالكذب فكذلك ههنا ، وانما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ، وليس بحق أيضاً فأنه انما ينزل منزلة الخبر من حيث انه أفاد حكما واحدا لشخصين ،وذلك غير مانع من وصفه بالصدق والكذب ، بدليل الكذب في قول القائل : كل موجود حادث وإن كان يفيد حكما واحدا لا شخاص متعددة

وأجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن قال : المراد من قولنا و ما دخله الصدق والكذب ، أن اللغة لاتحرم أن يقال للمتكلم به : صدقت اوكذبت وهو ايضاً غير صحيح فان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب ، وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر

واجاب عنهأبو عبدالله البصري بأنه كذب لانه يفهد اضافة الصدق اليهما معاً مع عدم اضافتهاليهما معاً ، وهووإن كان كما ذكر غير انه إذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق ، وقد قيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب ، والحق في الجواب أن يقال حاصل هذا وان كانت صورته صورة خبر واحـد يرجع الى خبرين احدهما صادق وهو اضافة الصدق الى محمدو الآخر كاذب وهو اضافتـه الى مسيلمة

وأما الالزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه،إما أن يكون مطابقاًللمخبر عنه،اوغير مطابق فأن كان الأول،فهو صدق،وإن كان الثـاني ؛ فهو كذب لاستحاله الجمع بين المتناقضين في السلب أوالايجاب .

وأما الاشكال الثاني، فقد أجاب عنه القاضي عبدالجبار بأن الخبر معلوم لنا ،وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره، فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا، وهو غير صحيح، لانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الامرين في تمييزه عن غيره على الاخر؛ وهو عين الدور بل، لو قيل: ان الصدق والكذب، وإن كان داخلا في حد الخبر ومميزاله، فلا نسلم أن الصدق والكذب، مفتقر في معرفته الى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة، لكان اولى

واما الاشكال الثالث، فقد قيل في جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون، وهو غير صحيح . فان الحد، وإن كان لجنس الخبر، فلا بد وأن يكون الحد موجودا في كل واحد من آحاد الاخبار، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع. ولا يخفى أن آحاد الاخبار الشخصية مما لايجتمع فيه الصدق والكذب، والحق في ذلك أن (الواو) وان كانت ظاهرة في الجمع المطلق، غير ان المراد بها الترديد بين القسمين تجوزاً .

وأما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الاشكال الذي قبله وقد عرف مافيه

ومن الناس من قال: الخبر مادخله الصدق أو الكذب، ويرد عليه الاشكالان الاولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الأخيرين(١) وقد عرف مافيهما ويرد عليه اشكال آخر خاص به، وهو ان الحد معروف للمحدود، وحرف (أو) للترديد، وهو مناف للتعريف. ويمكن ان يقال في جوابه: ان الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لاتردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه باحدهما عيناً، وهو غير داخل في الحد

وقيل ما يدخله التصديق أو التكذيب

---

(١) اي لتعبيره بأو بدلا من الواو .

ومنهم من قال : هو ما يدخله التصديق والتكذيب
ويرد عليهما تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب .
الموقوف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد . وقد عرف ما في كل واحد منهما .

وقال ابو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة امر الى امر نفيا اوثباتاً. واحترز بقوله(بنفسه) عن الأمر، فانه يستدعي كون الفعل المأموربه واجباً لكن لا بنفسه، بل بواسطة ما استدعاه الامر بنفسه من طلب الفعل الصادر من الحكيم،وهو منتقض بالنسب التقييدية كقول القائل: حيوان ناطق،فانه افاد بنفسه إثبات النطق للحيوان،وليس بخبر

فان قال:إن ذلك ليس بكلام. ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام. قلنا هذا منه لا يصح فان(١) حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد آخر. وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه ، فكان على أصله كلاما

والمختار فيه أن يقال: الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أوسلبها .

أما قولنا (اللفظ) فهو كالجنس للخبر وغيره من اقسام الكلام ,ويمكن أن يحترز به عن الخبر المجازي مما ذكرناه أولا .

وقولنا(الدال)احتراز عن اللفظ المهمل .

. وقولنا (بالوضع) احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة .

وقولنا(على نسبة) احتراز عن اسماء الإعلام وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة

وقولنا (معلوم الى معلوم) حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم . وقولنا (سلباً اوإيجاباً)حتى يعم ما مثل قولنا: زيد في الدار ،ليس في الدار .

وقولنا (يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى اتمام (احتراز عن اللفظ الدال على النسب التقييدية .

---

(١) فان — صوابه فانه.

وقولنا (مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أوسلبها احترازاً عن صيغة الخبر اذا وردت . ولا تكون خبراً كما الواردة على لسان النائم والساهي والحاكي لها أو لقصد الامر مجازاً كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والوالدات يرضعن أولادهن) . (والمطلقات يتربصن) . (ومن دخله كان آمناً) ونحوه حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولاسلبها .

واذا عرف معنى الخبر، فهو ينقسم ثلاث قسم .

القسمة الأولى :

ان الخبر ينقسم الى صادق وكاذب ، لانه لايخلوا إما ان يكون مطابقا للمخبر به (١) اوغير مطابق فان كان الاول ، فهو الصادق وإن كان الثاني فهو الكاذب وقال الجاحظ، الخبر ينقسم لثلاثة اقسام : صادق، وكاذب، وماليس بصادق ولا كاذب . وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول .

امالنص فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبي عليه السلام (افترى على الله كذباً ام به جنة) حصروا دعواه النبوة في الكذب والجنة ، وليس اخباره بالنبوة حالة جنونه كذباً لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ، ولاصدقاً ؛ لانهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير فاخباره حالة جنته ليس بصدق ولا كذب .

اما المعقول فمن وجهين

الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر. فان من اخبر بان زيداً في الدار ، على اعتقاد انه ليس فيها ، وكان فيها ، فانه لا يوصف بكونه صادقاً ، ولايستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقاً للمخبر . ولايوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين :

الاول انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله (تعالى) بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال .

الثاني انه لو اخبر مخبر ان زيداً في الدار، على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها

---

(١) به ـــ الصواب ابدالها بكلمة عنه .

فانه لايوصف بكونه كاذباً ؛ ولا يستحق الذم على ذلك . ولايوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وانما الصادق ماطابق المخبر مع اعتقاد المخبر انه كذلك . والكذب مالم يطابق المخبر ، مع اعتقاد انه كذلك .

الثاني انه اذا جاز ان يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً او جهلا ، لايوصف بكونه علماً ، ولاجهلا مركباً ، كاعتقاد العامي المقلد وجود الاله تعالى ؛ جاز ان يفرض بين الصادق والكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب

والجواب عن الآية أنهم انما حصروا أمره بين الكذب والجنة ؛ لأن قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبرا والمجنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالنائم والساهي ، اذا صدرت منه صيغة الخبر ،فانه لا يكون خبر اوحيث لم يعتقد واصدقه ، لم يبق الا ان يكون كاذباً . اولا يكون ماأتى به خبرا. وان كانت صورته صورة الخبر ،أما ان يكون خبرا . وليس صادقاً فيه ولا كاذبا فلا ، وعن الوجه الاول من المعقول : انالانسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده أنه ليس فيها وهو فيها ، ان خبره لايكون صادقاً ، وان كان لايستحق المدح على الصدق .

وكذلك لانسلم ان من أخبر بأن زيدا في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها .أنه ليس كاذبا وان كان لايستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لاغير . بل على الصدق مع قصده . والكذب مع قصده ولهذا . فان الامة حاكمة بان الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد. عليه السلام. صادق باخباره بنبوة محمد لما كان خبره مطابقا للمخبر وان لم يكن معتقدا لذلك . ولاقاصد للصدق. وحاكمة بكذبه في أخباره أنه ليس برسول. وان كان معتقدا لما أخبر به لما كان خبره غير مطابق للمخبر .واما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقييد مطلقه ، فانما لم يكن كذبا ؛ وان لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته الى مجازه ؛ وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه الى الآخر لايكون كذبا ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ المشتركة او

المجازية. ولهذا: فان من أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض. كما لو قال (رأيت عيناً) وأراد به العين الجارية دون الباصرة، وبالعكس فانه لا يعد كاذبا. وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء، واراد جهة المجاز دون الحقيقة، فانه لا يعد كاذبا، وذلك كما لو قال (رأيت أسداً) وأراد به المحمل المجازى دون الحقيقي، وهو الانسان.

وعن الوجه الثاني أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب، وحالة متوسطة ليست علماً ولا جهلا مركبا، انقسام الخبر الى صدق وكذب، وما ليس بصدق ولا كذب، اذ هو قياس تمثيلي من غير جامع. ولو كان ذلك كافياً، لوجب أن يقال إنه أيضاً يلزم من ذلك ان يكون بين النفي والاثبات واسطة، وهو محال

وبالجملة، فالنزاع في هذه المسألة لفظي حيث ان أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على مالا يطلقه الآخر الا بشرط زائد.

القسمة الثانية:

إن الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه، والى ما يعلم كذبه، والى مالا يعلم صدقه ولا كذبه.

فأما ما يعلم صدقه فمنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر، كخبر التواتر، وما يعلم صدقه لا بنفس الخبر، بل بدليل يدل على كونه صادقاً، كخبر الله، وخبر الرسول، فيما يخبر به عن الله تعالى، وخبر أهل الاجماع، وخبر من أخبر الله تعالي عنه او رسوله او اهل الاجماع أنه صادق، وخبر من وافق خبره خبر الصادق او دليل العقل، واما ما وراء ذلك مما ادعي أنه معلوم الصدق ففيه اختلاف وتفصيل يأتي ذكره في أخبار الآحاد

واما ما يعلم كذبه، فما كان مخالفاً لضرورة العقل او النظر، او الحس او اخبار التواتر، او النص القاطع، او الاجماع، القاطع، او ما صرح الجم الذين لا يتصور تواطئهم على الكذب بتكذيبه، ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما أخبر به «أنا كاذب» فخبره ذلك، كاذب، لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر؛ لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه، ولا ما لم يوجد من أخباره، فانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السالفة. وقد كان صادقاً فيها فخبره عنها بأنه كاذب فيها يكون

كذبها وقد اختلف في أخبار قيل انها معلومة الكذب، وسيأتي الكلام فيها بعد هذا في اخبار الآحاد .

واما مالا يعلم صدقه ولا كذبه ، فمنه مايظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في احكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق. ومنه مايظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب، ومنه ماهو غير مظنون الصدق ولا الكذب، بل مشكوك فيه ، كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر أمره بصدق ولا كذب .

فان قيل: كل خبر لم يقم الدليل على صدقه قطعاً فهو كاذب لأنه لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعـالى عن نصب دليل يدل عليه ، ولهذا ، فان المتحدى بالنبوة، اذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه، فانا نقطع بكذبه، قلنا: جوابه من ثلاثة اوجه:

الاول: لانسلم امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يـكون صادقاً في نفس الامر. ومن أوجب ذلك فانما نباه على وجوب رعاية الصـلاح او لاصلح ، وقد أبطلناه في علم الكلام .

الثاني أنه مقابل بمثله ، وهو ان يقال: ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه .

الثالث انه يلزم مماذكروه ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه، وكفر كل مسلم وفسقه ، اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وعدالته، وهو محال.

واما المتحدي بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الدالة على صدقه انا قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل ،وذلك لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة، والعادة تقضي بكذب من يدعي مايخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة ، لانه غير مخالف للعادة .

القسمة الثالثة :

ان الخبر ينقسم الى متواتر ، وآحاد . ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع ، وجب رسم الباب الثاني ، في المتواتر، والباب الثالث في الآحاد

الباب الثاني

في المتواتر

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمتواتر

أما التواتر في اللغة ، فعبارة عن تتابع أشياء ؛ واحدا بعد واحد ، بينهما مهلة . ومنه قوله تعالى «ثم أرسلنا رسلنا تترى» أي واحداً بعد واحد بمهلة .

وأما في أصطلاح الاصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا إنه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم . وهو غلط . فان ماذكروه إنما هو حد الخبر المتواتر ، لاحد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمتواتر . وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد (١) للعلم بمخبره .

وأما المتواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه . كيف وفيه زيادة لاحاجة اليها ، وهي قوله (العلم اليقيني) فان أحدهما كاف عن الآخر ، والحق أن المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره .

فقولنا (خبر) كا لجنس للمتواتر والآحاد ،

وقولنا (جماعة) احتراز عن خبر الواحد ،

وقولنا (مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لايفيد العلم ، فانه لايكون متواتراً . وقولنا (بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أودل قول الصادق على صدقهم ؛ كماسبق .

وقولنا (بمخبره) احترازعن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا (بمخبره) فانه لايسمى متواتراً وان أتينا على بيان المقدمة ، فلابد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل :

---

(١) مفيد — صوابه مفيدا بالنصب على الحال . إذ لايصلح صفة للخبر ولا لتتابع للاختلاف بالتعريف والتنكير .

اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافاً للسمنية (١) والبراهمة (٢) في قولهم : لاعلم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية، والامم السالفة، والقرون الخالية ، والملوك ، والانبياء ، والائمة ، والفضلاء المشهورين ،والوقائع الجارية بين السلف الماضين بمايرد علينا من الاخبار حسب وجد اننا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس . ومن أنكر ذلك فقد سفسط في مكالمته ، وظهر جنونه أو مجاحدته .

فان قيل ماذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد، وذلك غير مسلم ،مع اختلافهم في الامزجة والآراء والاغراض وقصد الصدق والكذب ، كما لايتصور اتفاق أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر . وان سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد، إلا ان كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذبا في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا ، وهو محال واذا جاز ذلك على كل واحد واحد والجملة لاتخرج عن الآحاد، كان خبر الجملة جائز الكذب ؛ ومايجوز أن يكون كاذبا ، لايكون العلم بما يخبر به واقعاً. وان سلمنا أنه لايلزم أن ماثبت للآحاد يكون ثابتا للجملة ، غير أن القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع ، وبيانه من ستة أوجه :

الاول: أنه لوجاز أن تخبر جماعة بما يفيد العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بنقيض خبرهم ، كما لو أخبر الاولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميتاً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه،فان حصل العلم بالخبرين،لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين،وهو محال. وان حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية.

---

(١) السمنيه كمرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ ـ القاموس المحيط .

(٢) البراهمة ـ انظر التعليق ص ٨٠ ج ١ .

الثـاني أنه لوحصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بماينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الامور المكذبة لرسالة نبينا؛ التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث: أنه لوحصل العلم الضرورى بخبر التواتر؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد، لان ماعلم بالضرورة لايخالف؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا ان خبر التواتر لايفيد العلم (١).

الرابع انه لوكان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر، لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك؛ وعلمنا بأنه لاواسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين، وان الجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين، لان الضروريات لاتختلف، ولايخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهما.

الخامس: هوأن مايحصل من الاعتقاد الجازم بمايخبر به اهل التواتر لايزيد على الاعتقاد الجازم بأن ماشاهدناه بالامس من وجود الافلاك الدائرة، والكواكب السيارة؛ والجبال الشامخة؛ انه لذى نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك، ومانشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله، فاذالم يكن هذا يقينيا، فما لايزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لايكون يقينا.

السادس انه لوكان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر، لما خالفناكم فيه. لان الضروري لايخالف: والجواب من جهة الاجمال والتفصيل.

أما الاجمال: فهوأن ماذكروه تشكيك على ماعلم بالضرورة، فلايكون مقبولا

وأما التفصيل: فاما السؤال الاول، فجوابه بماسبق في بيان تصور الاجماع، فيما تقدم.

وأما السؤال الثاني فلانه لا يلزم ان ماكان ثابتا لاحاد الجملة وجائزا عليها أن يكون ثابتا للجملة، وجائزا عليها. ولهذا، فانه مامن واحد من معلومات الله الا وهو متناه؛ وجملة معلوماته غيرمتناهية. وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

---

(١) يجاب عن ذلك بانا لا نسلم الملازمة. اذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علماً ضرورياً. مكابرة وعناداً. سلمنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم الضروري لا عدم العلم مطلقاً فكان الدليل أخص من الدعوى.

فانه جزء من الجلة ، والجملة ليست جزء من الجملة. وكذلك كل لبنة اوخشبة داخلة في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمستين ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ماذكروه في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مهما أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة، ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلا للعلم .

وأما الالزام الثالث ،فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخـــبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

---

(١) الامور التي تتصل بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواترا من اخباره عن نفسه أنه نبي ودعوته الناس لاتباعه والايمان به ومنها ما نقل تواترا من معجزاته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شـــوهد أو نقل من معجـزاته على ما ادعاه من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالاخبار فيهما متواترة عن محسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلا وآكد اثباتا لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليـــه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد النائية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفاضة والتواتر ، فمن انـكر ذلك فهو اما مجنون أومكابر لاتصح مناظرته

وأما الثالث فيكفي بعض مانقل من معجزاته في اثبات رسالته يقينا ولو بطريق النظر . والا ما قامت بذلك الحجة على من أرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء المخالفين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطـل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل المتواترة فمن انكر رسالته بعد مشاهدة الآيات أوالبلاغ الصحيح فهوأيضاً اما مجنون أومكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كـــبراء قومه . وبذلك يتبـــين ما في الشق الأول من جواب الآمدي عن الالزام الثالث .

الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالاخبار المفيدة للعلم، فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس .

وأما الالزام الرابع والخامس، فانما يصح ان لو ادعينا ان مايحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية، وليس كذلك، بل إنما ندعي العلم العادي. وعلى هذا ؛ فلا يخرج عن كونه علماً بتقاصره عن العلوم البديهية ، ولا بمساواته لما قيل من العلوم العادية .

وأما الالزام السادس: فحاصله يرجع الى المكابرة والمجاحدة، وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ : ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علماً ضرورياً ؛ لكان خلاف السوفسطائية (١) في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علماً ضرورياً ، وهو خلاف مذهب السمنية ، وما هو اعتذارهم في خلاف السوفطائية في العلم بالمحسات يكون عذراً لنا في خلافهم لنا في المتواترات .

المسألة الثانية

اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري . وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعي أنه نظري .

وقال الغزالي إنه ضروري بمعني أنه لايحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه ؛ مع ان الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعنى

(١) السوفسطائية . قيل انها ثلاث فرق الاولى عنادية وهي التي تنكر حقائق الاشياء الحسية والعقلية وتكذب حسها وعقلها وترى ذلك وهما وخيالا .

الثانية اللا أدرية وهي التي تشك في حقائق الاشياء وتتردد فيها وتقول لا أدري الها وجوداًولا.

الثالثة عندية و ي التي ترىأن يس للاشياء حقيقة ثابتة في نفسها بل تتبع ادراك من ادركها وعقيدة من خطرت بباله، وهذه مذاهب باطلة بضرورة الحس والعقل ومعنى السفسطة الحكمة المموهة . وتطلق على نوع من الأدلة وهو ماكانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة بالحق وليست به . انظر نقد ذلك في ج ١٩ من فتاوي بن تيمية .

أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لايكون معدوماً ، فانه (١) لا بدفيه من حصول مقدمتين في النفس .

احداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم ، لايجمعهم على الكذب جامع

الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه .

ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة .

واذ أتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على مافيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار .

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهي الأقوى ، أنه لوكان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدال ، كالصبيان والعوام . وهو واقع لهم لا محالة . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم ، وان لم يكونوا من أهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة ؛ كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه ؛ وذلك لان العلم النظري منقسم الى ما مقدماته المفضية اليه نظرية؛ فيكون خفياً ، والى ما مقدماته المفضية اليه ضرورية غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بخبر التواتر من القبيل الثاني ، دون الاول . وعلى هذا ، فلايمتنع أن يكون العلم بأحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ، ويكرن (٢) العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضرورياً . وانما تم الحجة المذكورة أن لو بين أن العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لا ضرورية ، وذلك مما لا سبيل الى بيانه .

الحجة الثانية أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغدد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها، مع أنه لايجد من نفسه سابقة فكر ولانظر فيما يناسبه من العلوم

---

(١) فانه ــ تعليل لقوله وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل بغير واسطة . الخ

(٢) ويكون ــ الصواب ولا يكون . لأنه أحد قسمي النظري السابقين أول الاعتراض ، ولما سيجيء في الحجة الأولى من حجج القائلين بافادة المتواتر للعلم النظري .

المتقدمة عليه ؛ ولا في ترتيبها المفضى اليه ، ولوكان نظرياً لما كان للك كذ

ولقائل ان يقول انما يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ، ان لولم يكن العلم بتلك الامور حاصلا بالضرورة على ما بيناه في ابطال الحجة الاولى . واما اذا كان حاصلا بالضرورة ، فلا .

الحجة الثالثه ان العلم بخبر التواتر لاينتفى بالشبهة . وهذه هي امارة الضرورة، ولقائل أن يقول المنفى بالشبهة العلم النظري الذى مقدماته نظرية ، او الذى مقدماته ضرورية الاول مسلم ، والثاني ممنوع .

الحجة الرابعه انه لوكان نظرياً؛ لامكن الاضراب عنه ؛ كما في سائر النظريات وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً .

ولقائل ان يقول: الذي يمكن الاضراب عنه من العلوم النظرية انما هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية. واما مالزمه (١) من مقدمات حاصلة بالضرورة ، فلا

الحجة الخامسة انه لوكان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء؛ وحيث لم يقع الامن معاند كما سبق كان ضرورياً كالعلم بالمحسات ونحوه .

ولقائل ان يقول: تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التى مقدماتها نظرية. واما مامقدماتها ضرورية فلا ، كما في المحسات .

واما حجج القائلين بالنظر ؛ فأولها، وهي مااستدل بها ابوالحسين البصرى ان قال الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر ، فكلما وقف وجوده على ترتيب فهو نظرى، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك؛ فكان نظرياً. وذلك، لانا انما نعلم ذلك ، اذا علمنا ان المخبر لم يخبر عن رايه ، بل عن أمر محسوس ،لالبس فيه؛ وانه لاداعى له الى الكذب ، فيعلم أنه لايكون كذباً. واذالم يكن كذبا تعين كونه صدقا. ومهما اختل شيء من هذه الامور لم نعلم صحة الخبر ؛ ولا معني لكونه نظريا سوى ذلك .

---

(١) مالزمه ـ الصواب ما لزم .

ولقائل ان يقول: وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر، لكن لانسلم تحققه فيما نحن فيه. وما المانع ان يكون اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم ،

فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود .

قلنا: والعادة ايضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود، فلم قلت بعدم الغرض في الصدق دون الكذب، واذا لم يكن غرض، فليس الصدق اولى من الكذب

فان قلنا: الغرض في الصدق كونه صدقا، لكونه حسنا ولا كذلك الكذب لكونه قبيحا ؛ فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه .

فان قال: المراد انما هو التحسين والتقبيح العرفي دون العقلي ، ولاشك ان اهل العرف يعدون الكذب قبيحا ، والصدق حسنا .

قلنا: التحسين والتقبيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا ، فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لاغراضهم دون الصدق، فكان حسنا ، كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما اخبروا به ،

سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب الا لغرض ولكن ما المانع منه ؟ فانا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاخبار لحكمة عائدة اليهم وذلك كاهل مدينة او جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا اصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل الى دفعها الا به، واما لجلب مصلحة لاتحصل الا به؛ وهذا مما يغلب مثله في كل عصر وزمان؛ حتى ان أكثر الاخبار العامة الشائعة الواقعة في المعتاد كذلك

فان قال بأن ذلك ، وان كان واقعاً ، إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان .

قلنا : فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة في استحالة اتفاقهم على الكذب دائما فما المانع ان يقال بأن العادة موجبة لصدق المخبرين، إذا كانوا جمعاً كثيراً، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب، ويلزم من ذلك الصدق أولى من أن يقال العادة توجب اتفاقهم على الصدق؛ ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ؛ فيخرج العلم بخبر التواتر عن كونه نظريا .

سلمنا أنه لابد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين، ولكن لا نسلم أن يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظريا؛ الا ان يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر، وانها الواسطة المفضية اليه؛ وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه؛ كما ذهب اليه الغزالى .

الحجة الثانية ، انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا، لكنا عالمين بذلك العلم على ماهو عليه ؛ كما في سائر العلوم الضرورية . وذلك لان حصول علم وهو لا يشعر به ؛ محال ، فاذا كان ذلك العلم ضروريا، وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا كان ضروريا لابد وان يعلم انه ضروري بل جاز ان يكون أصل العلم بالمخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ؛ وهي الضرورة غير ضروري . كيف وانه معارض بانه لو كان نظريا ، لعلمناه على صفته نظريا على ما قرروه ، وليس كذلك . وليس أحد الا مرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة ، أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا، لما اختلف العقلاء فيه، كما في غيره من الضروريات .

ولقائل ان يقول : الاختلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري ، والا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين ههنا ؛ بل ولكان خلاف السمنية في حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك .

الحجة الرابعة ، أن خبر التواتر لايزيـــد في القوة على خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ، بل هو مماثل أو أدنى . والعلم بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة بل بالاستدلال . فما هو مثله كذلك ، والادنى أولى .

ولقائل ان يقول : حاصل ما ذكر راجع الى التمثيل ؛ وهو غير مفيد لليقين كما عرفناه في مواضعه . كيف وان العلم بخبر التواتر من حيث هو علم؛ وان كان لايقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله والرسول، فكذلك لا تفاوت

بين العلوم الضرورية المتفق على ضروريتها ، كالعلم بان لا واسطة بين النفي والاثبات، والعلم بان الواحد اقل من الاثنين ونحوه ، وبين العلم الحاصل بخبر الله وخبر رسولهمن حيث ان كل واحد منهما علم. ومع ذلك مالزم من كون العلوم الضرورية ضرورية ان يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضروريا، ولا من كون خبر الله ورسوله غير ضروري، ان تكون العلوم الضرورية غير ضرورية،

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين وتقاوم الكلام بين الطرفين ، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الامرين .

المسألة الثالثة

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولد العلم خلافا لبعض الناس وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين.

الأول انهم قالوا: لو كان خبر التوتر مولداً للعلم، فالعلم إما أن يكون متولداً من الخبر الاخير ، او منه ومن جملة الاخبار المتقضية: فان كان الاول ، فهو محال والا لتولد منه بتقدير انفراده. وان كان الثاني ، فهو ممتنع لان الاخبار متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين ، كما لا يكون مخلوقاً بين خالقين .

ولقائل ان يقول: ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الا خير مشروطا بتقدم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولدا عن الجميع فما المانع أن يكون متولداً عن الهيئة الاجتماعية ، وهي شيء واحد لا انه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار. وهذا مما لامدفع له.

نعم لو قيل أن تولده من جميع الأخبار ممتنع ضرورة أن ما تقضى من الاخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم، كان متجهاً .

المسلك الثاني ، انهم قالوا قد استقر من مذهب القائلين بالتولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فانه يجوز أن يتولد عنه شيء في غير محله، كالاعتمادات والحركات، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله، والقول والخبر ليس

له جهة ؛ فلا يتولد عنه العلم ، لانه لو تولد عنه العلـــم لتولد في غير محله ؛ وهو ممتنع . وذلك (١) مما لا اتجاه له مع ماعرف من مـذاهب الخصوم أن ارعـــاب الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار ، وان تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وان كان كل ماتولد عن القول المرهب والمهجن في غير محله .

والمعتمد في ابطال ذلك ليس إلا ماحققناه في ابكار الأفكار ، من الدليـل الدال على امتناع موجد غـير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن فوجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله الى هنا .

فان قيل : اختياركم في المسألة المتقـــدمة انما هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبر التواتر ضروريا اونظريا ، وما ذكرتموه هنا من كونه مخلوقاً لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد ،وهو تناقض، كيف وانه لوكان مخلوقالله تعالى لامكن حصوله عن خبر الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأمكن ان لايحصل بسبب عدم خلقه ، فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة .

قلنا : أما التناقص فمندفع ؛ فانا سواء قلنا إن العلم مكتسب للعبد،أوهو حاصل له ضروريا ، فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ماعرف من أصلنا (٢)

قولهم : لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن أن يحصل وأن لا يحصل .

قلنا : ذلك ممكن عقلا، غيرأن الله تعالى قد أجرى العادة بخلقه للعلم عند خبر التواتر،كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز،والرى عند شرب الماء ونحوه.

---

(١) وذلك . الخ. جواب عن المسلك الثاني وبيان لضعفه .

(٢) أى أصل أهل السنة من أن افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله مكسوبة للعبد . فخلقه تعالى اياها لا ينافى كسب العبد لها .

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا في شروط .
فاما المتفق عليه ؛ فمنها ما يرجع الى المخبرين ، ومنها ما يرجع الى المستمعين .

فاما ما يرجع الى المخبرين ، فاربعة شروط .
الاول أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يكونوا عالمين بما أخبروا به ؛ لا ظانين .
الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس ؛ لا الى دليل العقل .

الرابع أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لان خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

واما ما يرجع الى المستمعين، فان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به ، غير عالم به قبل ذلك والا كان فيه تحصيل الحاصل .

غير أن من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر .

ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور ، لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى ، فان خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط ،وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها ، فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لا أن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سابقة (١) حصول العلم بهذه الشروط .

ثم اختلف هؤلاء في أقل عدد يحصل معه العلم .

فقال بعضهم : هو خمسة . لان مادون ذلك ، كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضي أبوبكر بأن الاربعة عدد ناقص ، وتشكك في الخمسة .

---

(١) سابقة ـ صوابه سبق .

ومنهم من قال : أقل ذلك أثنا عشر ، بعدد النقباء من بني اسرائيل ، على ما قال تعالى « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكا بقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون . أخذا من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكا بقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .

ومنهم من قال : أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر ، نظراً الى عدد أهل بدر ؛ انما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين .

ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو المختار . وذلك لانا لانجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ، وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده . ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين بأمر من الامور بترقب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد.بعد واحدلم نجد اليه سبيلا عادة؛ كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها؛ بالتدريج الخفي، لقصور القوة البشريةعن الوقوف على ذلك، بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وان كنا لانقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز ، والري بشرب الماء ، وان كنا لانقف على المقدار الذي حصل به الشبع والري .

وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر ، فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة ، فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم ، الا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر الى آخرين ؛ بل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول ، ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر ، وقوة سماع المستمع وفهمه ؛ وادراكه للقرائن .

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ،وعلى هذا فما من عدد يفرض كان اربعة أو ما زاد.الا ويمكن ان يحصل به العلم . ويمكن ان لايحصل،ويختلف ذلك باختلاف القرائن، وما ذكر في كل صورة من ان تعيين ذلك العدد فيها انما كان لحصول العلم بخبرهم. تحكم لا دليل عليه . بل أمكن أن يكون لاغراض أخر غير ذلك ، او ان ذلك واقع بحكم الاتفاق .

وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه . وانما المرجع فيه الى الوجدان .

هذا ما يرجع الى الشرائط المعتبرة المتفق عليها .

وأما الشروط المختلف فيها فستة :

الاول : ذهب قوم الى ان شرط عدد التواتر أن لايحويهم بلد ولايحصرهم عدد. ومذهب الباقين خلافه . وهو الحق .

وذلك لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد . بل بخبر الحجيج . أو اهل الجامع بواقعة وقعت . وحادثة حدثت . مع أنهم محصورون .

الثاني : ذهب قوم الى اشتراط اختلاف انساب المخبرين واوطانهم واديانهم. وهو فاسد . لا نالو قدرنا اهل بلد اتفقت اديانهم وانسابهم ، وأخبروا بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم .

الثالث : ذهب بعضهم الى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولا .لان الكفر عرضة للكذب والتحريف . والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول. ولهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع . ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى . مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه ،وما نقلوه عنه من كلمة التثليث .

وهو باطل. فانا نجد من انفسنا العلم باخبار العدد الكثير . وان كانوا كفاراً كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم . وليس ذلك إلا لان الكثرة مانعة من التواطيء على الكذب ، وان لم يكن ذلك ممتنعاً فيما كان دون تلك الكثرة .

واما الاجماع ، فانما اختص علماء الاسلام بالاحتجاج به للادلة السمعية ،دون الادلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر .

وأما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالا على عدم (١) شرط من شروط التواتر ، وهو اما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحاً ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك (٢)، فنقلوا التثليث ،ويجب اعتقاد ذلك نفيا للكفر عن المسيح، على ما قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » أو لان المسيح شبه لهم ، فنقلو قتله وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وان كان الغلط فيه غير معتاد اذا وقع في زمان خرق العوائد، وهو زمان النبوة ، وان كان بعيدا في غير زمانه . ويجب اعتقاد ذلك ؛ عملا بقوله تعالى « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبه لهم »

فان قيل : فخرق العوائد جائز في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء ، فليجز في كل ما أخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه .

قلنا ان حصل لنا العلم بخبرهم ،علمنا استحالة الغلط عليهم، وان لم يحصل لنا العلم به ، علمنا انه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا . (٣)

الرابع : ذهب قوم الى ان شرطه ان لا يكونوا محمولين على اخبارهم بالسيف، وهو باطل ، فانهم ان حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه . ولهذا فانه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الاخبار عن أمر محس، وجدنا أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل . وان حملوا على الكذب ، فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، لفوات شرط ، وهو اخبارهم عن معلوم محس .

---

(١) أي راجعا الى عدم شرط . (٢) الاولى أن يقول كلمة توهموا منها ذلك .

(٣) هذا الجواب لا يصلح ضابطاً ولا مقنع فيه للخصم بل يفتح باب الفوضى والتطاول على النصوص وردها بدعوى عدم العلم بها . وخير من ذلك ان يقال الاصل البقاء مع ما شوهد ومنع حمله على الغلط لشبهة حتى يرد دليل يخرج عن الاصل كما مر في قصة عيسى عليه السلام .

الخامس : شرطت الشيعة وابن الراوندي (١) وجود المعصوم في خبر التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضاً ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فان العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلا عن كون الامام المعصوم ليس فيهم . ثم لو كان كذلك ، فالعلم يكون حاصلا بقول الأمام المعصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر .

السادس شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملا على أخبار أهل الذلة والمسكنة ، لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ، فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الاغراض . بخلاف ما اذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب . ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من ابطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى ، ونبينا ؛ عليه السلام ، حيث انهم لم يدخلوا في الاخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة. لكنه باطل بما نجده في انفسنا من العلم بأخبار الاكابر والشرفاء العظماء إذا أخبروا بأمر محس . وكانوا خلقاً كثيرا . بل ربما كان حصول العلم من خبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة هؤلاء به لخستهم

وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره .

أما أن يكون ذلك شرطاً ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه . فلا

المسألة الخامسة

ذهب القاضي أبوبكر وأبو الحسين البصري الى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص . لا بد وأن يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه . وهذا إنما يصح على اطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجردا عما احتف به من القرائن العائدة الى أخبار المخبرين وأحوالهم واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمداولة مع فرض التساوي في

(١) هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق كان معتزليا ورمي بالالحاد .

القرائن . مع أن القرائن قد تفيد آحادها الظن . وبتضافرها واجتماعها العلم . كما سنبينه . فلا يمتنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض : لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في غيره . وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر . لتفاوتهما في قوة الادراك والفهم للقرائن . اذا التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جداً، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأغمضها في ادني دقيقة من غير كد ولا تعب .

ومنهم من انتهى في البلادة الى حد لا قدرة له على فهم اظهر ما يكون من المعاني مع الجد والاجتهاد في ذلك .

ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين . وهذا أمر واضح لامراء فيه .

ومع التفاوت في هذه الامور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري مما لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه .

المسألة السادسة

اذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد، كالاخبار عن قتل ملك أوهجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والواقائع التي أخبروا عنها مع اشتراك جميع أخبارهم في معنى جلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعني المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته ، اما بجهة التضمن، أو الالتزام ، فكان معلوما من اخبارهم ، وذلك كالاخبار التي وردت خارجه الحصر عن وقائع عنتر في حروبه ، ووقائع حاتم في هباته وضيافاته، وان اختلفت وقائع هذه الاخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا ، وكرم هذا . غير انه ربما كان حصول العلم بها مثل (١) التواتر الاول: لاتحاد لفظه ومعناه ، أسرع حصولا من الثاني ؛ لاختلاف الفاظه وما طابقها من المعاني ، وان اتحد مدلولها من جهة التضمن . أو الالتزام ، وهذا آخر باب التواتر .

(١) صوابه ــ من .

الباب الثالث - في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

أولها : النظر في حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلق به من المسائل .

وثانيها : النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل

وثالثها : النظر في مستند الراوي؛ وكيفية روايته ؛ وما يتعلق به من المسائل

ورابعها : النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله .

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد — ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة ، ففى حقيقة خبر الواحد وشرح معناه .

قال بعض اصحابنا: خبر الواحد ما أفاد الظن، وهو غير مطرد ولامنعكس (١)

أما أنه غير مطرد ؛ فلان القياس مفيد للظن ، وليس هو خبر واحد . فقد وجد الحد . ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس . فهو ان الواحد اذا اخبر بخبر . ولم يفد الظن . فانه خبر واحد . وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود . ولاحد . كيف وان التعريف بما افاد الظن. تعريف بلفظ متردد بين العلم . كما في قول الله تعالى « الذين يظنون انهم ملاقو ربهم » اي يعلمون . وبين نرجح احد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع . والحدود مما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة لا خلالها بالتفاهم وافتقارها الى القرينة .

والاقرب في ذلك ان يقال خبر الآحاد ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر وهو منقسم: الى مالا يفيد الظن اصلا ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء. والى ما يفيد الظن وهو ترجح احد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع فان نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة سمي مستفيضاً مشهورا .

---

(١) التعريف المطرد هو الذي كلما وجد وجد المعرف : والمنعكس هو الذى كلما وجد المعرف وجد التعريف ، وحصلهما مساواة التعريف للمعرف .

واذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهى سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . اذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ،(١)
فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن

ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه

ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالته .

وذهب الباقون إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة

والمختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة

أما أنه لا يفيد العلم بمجرده ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لابد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الاولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لافاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك

ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أولا لمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

---

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادى عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وماذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبنى على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبنى على رعاية المصلحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا ما نع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك

الحجة الثانية : أن تأثيرات الادلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وان بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لان حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسي العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روعي فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهو غير مفيد لليقين . ثم ما المانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لان الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرده ، فلو أخبر ثقة آخر بضد خبره ، فان قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الاخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فان كان الاول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وان لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لا مزية لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

---

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فان العادة قد تمنع =

الحجة الثانية : ان كل عاقل يجد من نفسه عند ما اذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك المخبر ؛ ولو كان الخبر الاول والثاني مفيداً للعلم فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان.

فان قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض، وأظهر، كالعلم الضروري ، فانه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالاعيان أقوى من العلم بالخبر .

قلنا : لانسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة ولانقصان، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك، لما كانت علوما، بل ظنوناً والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم، بل من جهة أن أحدهما مفتقر في حصوله الي النظر دون الآخر،أوأن أحدهما اسرع حصولا من الآخر ، لتوقفه على النظر ؛ والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما تعلقا به، وانما التفاوت بينهما من جهة أن مالا يدرك بالخبر يكون مدركا بالعيان والنظر (١) .

الحجة الثالثة : أنه لوكان خبر الواحد بمجرده موجباً للعلم، لكان العلم حاصلا بنبوة من أخبر بكونه نبياً من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ؛ ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد، وأن لا يفتقر معه الى شاهد آخر ، ولا الى تزكيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ؛ إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره (٢)

= من اخبار عدل آخر بضد ما أخبر به الثقة الأول الا في مثل الناسخ والمنسوخ، وان جاز ذلك عقلا ، وقد سبق للمؤلف أنه ذكر للمانعين من افادة المتواتر العلم مثل هذه الحجة وردها ، ويأتي نظيره في خبر الآحاد المحتف بالقرائن .

(١) الظاهر أن العلم متفاوت في نفسه كماً وقوة، كما أنه متفاوت في وسائله وفي السرعة، والبطء في حصوله، والوجدان والفطرة السليمة من شواهد ذلك، وأدلة زيادة الايمان ونقصانه تؤيد مقتضى الفطره . (٢) للمخالف أن يمنع كلا من الملازمتين فان خبر الانسان عن نبوة نفسه بلا معجزة دعوى شيء غير مألوف في سنة الله مع خلقه فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه =

الحجة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ، ويفسق ، ولكان مما يصح معارضته بخبر التواتر ،وان يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر ؛ وكل ذلك خلاف الاجماع (١) .

فان قيل ماذكر تموه معارض بالنص ، والمعقول ، والاثر .

أما النص فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » نهى عن اتباع غير العلم،وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في أحكام الشرع ،ولزوم العمل به،فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم،لكان الاجماع منعقداً على مخالفة النص،وهو ممتنع، وأيضاً فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله تعالى « إن يتبعون إلا الظن » وقوله تعالى (وما يتبع أكثرهم إلا ظنا ، إن الظن لايغني من الحق شيئا) فلولم يكن خبر الواحدمفيداً للعلم،بل للظن،لكنامذمومين على اتباعه،وهو خلاف الاجماع

واما من جهة المعقول ، فمن وجهين .

الاول أنه لو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم، لما أوجبه؛وإن كثر العدد الى حد التواتر ، لان ما جاز على الاول جائز على من بعده .

الثاني أنه لو لم يكن خبره موجباً للعلم ؛ لما أبيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولابشهادة أثنين عليه.ولما وجبت الحدود باخبار الآحاد؛ لكون ذلك قاضياً على دليل العقل ، وبراءة الذمة .

= وما عهده البشر في ارساله رسله، بخلاف اخبار انسان عدل عن مثله،وأما الشهادة فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما فاختلف نصابها باختلاف ذلك، فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها وليس القصد منها مجرد حصول العلم للحاكم، ولذالم يجزله أن يحكم بمجرد علمه ولا بعلم حصل له من شهادة شاهدين او ثلاثة في قضية زنا ، اما ان العلم لا يقبل الزيادة والنقصان فغير مسلم لما عرفت فيما تقدم تعليق ص٣٤(١) قد يقال تلتزم تخطئة المخالف ونعذره قبل البلاغ واقامة الحجة؛ ونفسقه ونبدعه بعد البلاغ وازالة الشبهة واقامة الحجة فيما يفسق او يبدع بمثله، وانما لم تصح معارضته بالمتواتر لتفاوتهما في العلم، فيقدم المتواتر لزيادته في ذلك، وبهذا يعرف الجواب عن الباقي .

وأما من جهة الاثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن عليا ، كرم الله وجهه ،قال « ما حدثني أحد بحديث الا استحلفته،سوى أبي بكر » صدق أبا بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد .

قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين .

الاول أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات إنما كان بناء على انعقادالاجماع على ذلك،والاجماع قاطع،فاتباعه لايكون اتباعاً لما ليس بعلم،ولا اتباعاً للظن (١) .

الثاني أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات انما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم. كالاعتقادات في أصول الدين من اعتقاد وجودالله تعالى ، وما يجوزعليه ومالا يجوز، ويجب الحمل على ذلك عملا بما ذكرناه من الادلة (٢)

وأما ماذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول،فغير لازم،لان حكم الجملة قد يغاير حكم الآحاد ، على ما سبق مراراً ،

وأما الوجه الثاني ، فمبنى على أن أحكام الشرع لاتبنى على غير العلم ، وهو غير مسلم،وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين .

وما ذكروه من الاثر ، فغايته أن يدل على أن عليا صدق أبا بكر ، رضي الله عنهما ، من غير يمين،لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكونما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشان في العدالة والثقة في مقابلة يمين غيره والتصديق بناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وان لم يكن الصدق معلوما :

---

(١) الجواب بهذا الوجه فيه تسليم للدليل وليس بجواب عنه فليتأمل .

(٢) قد يقال ان كلامن الأدله العلمية والظنية يثبت به احكام الأصول والفروع لكن لتفاوت احكامها في قوة الاعتبار فقد تبلغ من القوة درجة تقتضي كفر المخالف بعد البلاغ واقامة الحجة وقد تكون دون ذلك فيكتفي بتخطئة المخالف.

ومن تتبع مسائل الخلاف في التوحيد واصول الفقه وجد كثيراً من الامثلة التي توضح ما ذكرنا،ووجد جميع الطوائف تستدل عليها بأحاديث الآحاد،ويمكن ان يقال في الجواب ان المراد بالعلم المنفي في قوله(ولاتقف)ما يشمل الظن الراجح وبالظن في قوله « ان يتبعون الا الظن » الخرص والتخمين .

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد ، إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر ، وذلك كما إذا رأينا إنسانا يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فانا نظن حبه له ، فاذا اقترن بذلك ملازمته له،زاد ذلك الظن ولا يزال في التزايد بزيادة خدمته له ،وبذل ماله وتغير ،حاله،إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له كما في تزايد الظن بأخبار الآحاد حتى يصير تواترا،وكذلك علمنا بخجل من هجن، ووجل من خوف،باحمرار هذا ؛ واصفرار هذا،وبهذا الطريق نعلم عند ارتضاع الطفل وصول اللبن الى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نفساء وبسكون الصبي بعد بكائه ، الى غير ذلك من القرائن .

واذا كانت القرائن المتضافرة بمجردها مفيدة للعلم،فلا يبعد أن نقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به،ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن إلى ان يحصل العلم ، كما في خبر التواتر .

واذا ثبت الجواز فبيان الوقوع أنه لو أخبر واحد ان ولد الملك قد مات،واقترن بذلك علمنا بمرضه ؛ وانه لا مريض في دار الملك سواه،وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازة محتفة بالخدم ، والجواري حاسرات مبرحات يلطمن خدودهن،وينتفن شعورهن ، والملك ممزق الثوب حاسر الراس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ؛ مشوش الحال ؛ على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة على اسباب المروءة فان كل عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك المخبر ، ويحصل له العلم بمخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره .

وكذلك اذا اخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحبه لحياة نفسه وكراهته للالم، وهو في ارغد عيشة، نافذ الامر ، قائم الجاه انه قتل من يكافئه عمدا عدوانا، بآلة يقتل مثلها غالبا ؛ من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عادة .

وكذلك ؛ اذا كان في جوار انسان امراة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل. ثم سمع صراخ

الطفل ؛ وخرج نسوة يقلن إنها قد ولدت ، فانه لايستريب في ذلك ؛ ويحصل له العلم به قطعا وإنكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة .

فاقيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة؛ اما أن يكون حاصلا من نفس الخبر؛أو من نفس القرائن ،أومن الخبر مشروطا بالقرائن،أو بالقرائن مشروطا بالخبر الاول أومن الامرين معاً لاجائز أن يكون من مجرد الخبر لماذكرتموه أولا ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ؛ ولا من القرائن بشرط الخبر ولا من الخبر والقرائن معاً ، لاستقلال تلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت ؛ سواء وجد الخبر أو لم يوجد فلم يبق الا أن يكون حاصلا من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر .

ثم ما ذكرتموة معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردا عن القرائن فانها متجهة بعينها ههنا .

والجواب عن السؤال الاول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة ؛ فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه، كان اعتقاد موته آكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر . (١)

وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه.

أما الحجة الاولى، فلانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن؛ فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، او ما يقوم مقامها ، بالخبر المناقض له وان كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما اذا كان الخبر بمجرده مفيدا للعلم ،فان ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ماهو معلوم في الشاهد (٢)

واما الحجة الثانية ، فلان ما نجده من التزيد عند اخبار الآحاد انما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الاول والثاني ، واما متى كان العلم قد حصل بخبر الأول ،

---

(١) جوابه يشمل ما إذا كانت القرائن مفيدة للظن فتأكدت بضم الخبر اليها وصار المجموع مفيدا للعلم او لظن ارجح ؛ وما إذا كانت مفيدة للعلم فتأكدت بضم الخبر اليها . (٢) متى فرض أن خبر الواحد بمجرده مفيدا للعلم امتنع ورود نقيضه عن عدل آخر على وجه الصحة كخبر الواحد إذا احتفت به القرائن .

فالتزيد من ذلك يكون ممتنعا، ولا كذلك فيما اذا أخبر واحد بخبر؛ فانا اذا جردنا النظر الى خبره من غير قرينة ؛ وجدنا انفسنا مما يزيد فيها الظن بما اخبر به باقتران خبر غيره بخبره (١)

وأما الحجة الثالثة ؛ فلانا اذا قلنا ان خبر الوحد يفيد العلم بمخبره، لزم تصديق مدعي النبوة في خبره ، ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لايفيد العلم الا بالقرائن . فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيد اللعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن . (٢)

وأما الحجة الرابعة ، فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الآحاد في الشرعيات موجبا للعلم بمجرده (٣) ، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً .

المسألة الثانية

اذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ ، بخبر ، ولم ينكر عليه ؛ هل يعلم كونه صادقاً فيه ؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به، فانه لو كان كاذباً لانكر النبي عليه السلام عليه، والا كان مقرا له على الكذب مع كونه محرما، وذلك محال في حق النبي ﷺ ، وهو غير صحيح ، فانه من الجائز أن يكون للنبي ﷺ، غير سامع له ، بل هو ذاهل عنه، وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة ؛ وبتقدير أن يعلم سماعه له، وعدم غفلته عنه؛ فن الجائز أن لايكون فاهما لما يقول ، وان غلب على الظن فهمه له؛ وبتقدير أن يكون فاهما له ، فلايخلو اما ان يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين ؛ أو الدنيا: فان كان متعلقاً بالدين، وقدر كونه كاذبا فيه؛ فيحتمل أن يكون قد بينه له وعلم أن انكاره عليه وبيانه له ثانياً غير منجع فيه فلم ير في

---

(١) فيه ان العلم يقبل الزيادة كالظن . كما تقدم تعليقا ص٣٤ج٢ (٢) لانسلم الملازمة ، فان دعواه النبوة بلامعجزة على خلاف سنة الله في ارساله رسله كما تقدم تعليقا ص٣٤ ج٢ (٣) غايتها ذلك ، الا انه غير مسلم فانه قد يوجد من أخبار الآحاد ما يفيد بمجرده العلم لكنه غير مطرد في كل خبر ، ولا لكل أحد ، لتفاوت الرواة في صفات القبول وتفاوت السامعين في المعرفة وبعد النظر ودقته .

الانكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في اهمإله الى وقت آخر وبتقدير عدم ذلك كله، احتمل أن يكون كذبه في ذلك صغيرة ، وعدم الانكار عليه في ذلك غايته أن يكون صغيرة في حق النبي ﷺ وانتفاء الصغائر عن النبي ﷺ غير مقطوع به على ما بيناه في كتبنا الكلامية .

هذا ، ان كان اخباره بأمر ديني ؛

وأما ان كان اخباره بأمر دنيوى، فيحتمل أن النبي ﷺ لم يعلم بكونه كاذبا فيما أخبر به ، وان ظن علمه به،وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الانكار لمانع؛ أو لعلمه بانه لا فائدة في انكاره،وبتقدير عدم ذلك كله،فيتحمل أن يكون ذلك من الصغائر، والصغائر غير ممتنعة على الانبياء،كما علم وعلى هذا؛ فعدم الانكار لايدل على صدقه قطعاً ، وان دل عليه ظنا (١).

المسألة الثالثة

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه قال قوم: علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجتهم وطباعهم واختلاف دواعيهم. فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه . وليس بحق، لانه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به،ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذباً، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ؛ فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه ، وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن ما نعا منعهم من تكذيبه . ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنونا.

---

(١) ان دل عدم انكاره ﷺ ذلك الخبر على صدق قائله يقيناً ولو بما احتف به من القرائن فهو المطلوب،والا فلا اقل من ان يدل على ظن صدقه كما ذكر المؤلف آخر المسألة ، وذلك كاف في العمل بمقتضاه كما يتبين قريباً في المسألة الرابعة ، واذن فالعمل بهذا الخبر مشروع على كلا التقديرين .

المسألة الرابعة

إذا روي واحد خبرا، ورأينا الامة مجمعة على العمل بمقتضاه ، قال جماعة من المعتزلة ، كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما ، إن ذلك يدل على صدقه قطعاً ، والا كان عملهم بمقتضاه خطأ ، والامة لاتجتمع على الخطأ . وهو باطل وذلك لانه من المحتمل أنهم لم يعملوا به ، بل بغـيره من الأدلة أو بعضهم به ، وبعضهم بغيره . وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً ، لانه اذا كان مظنون الصدق ، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه ، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لايكون خطأ، لان خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به، أو العمل بما نهوا عنه، ومع هذه الاحتمالات، فصدقه لا يكون مقطوعا ، وان كان مظنونا ،

وعلى هذا، لو روى واحد خبرا، واتفق أهل الاجماع فيه على قولين، فطائفة عملت بمقتضاه، وطائفة اشتغلت بتأويله، فلا يدل ذلك على صدقة قطعاً ، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به، بل بغيره ، كما سبق. وبتقدير أن تكون عاملة به ؛ فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقاً قطعا لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني

المسألة الخامسة

اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من الخلق الكثير ، لتوفرت الدواعي على نقله ، اذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق ؛ كما إذا أخبر مخبر بأن الخليفـة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق؛ ولم يخبر بذلك أحد سواه فذهب الكل الى أن ذلك يدل على كذبه ، خلافا للشيعة ، وهو الحق . وذلك ، لأن الله تعالى قد ركز في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علموه، والتحدث بما عرفوه ،حتى إن العادة لتحيل كتمان مالا يؤبه له مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل، فكيف على الجمع الكثير فيما هو من عظائم الامور ومهماتها . والنفوس مشرئبة الى معرفته ؛ وفي نقله صلاح للخلق، بل السكوت عن نقل ذلك واشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد فلو جاز كتمان ذلك لجاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ،ولم يخبر احد

عنهما ، وذلك محال عادة (١) وبمثل هذا عرفنا كذب من ادعى معاضـة القرآن والتنصيص على امام بعينه ، من حيث انه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله (٢) .

فان قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ماجرى بمشهد منهم من الامور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعي إلى الكتمان معارضاً لداعي الاظهار ، ولا بعد في ذلك ؛ إما لغرض واحد يعم الكل نظراً إلى مصلحة تتعلق بالكل في امر الولايه وإصلاح المعيشة ؛ او خوف ورهبة من عدو غالب وملك قاهر ، اولاغراض متعددة،كل غرض لواحد؛ويدل على ذلك الوقوع وهو انالنصارى؛ مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ؛ لم ينقلوا كلام المسيح في المهـد ، مع انه من اعجب حادث حدث في الارض؛ومن اعظم ما تتوفر الدواعي علىنقله واشاعته ونقلوا مادون ذلك من معجزاته، وايضا فان الناس نقلوا اعلام الرسل،ولمينقلوا اعلام شعيب وغيره من الرسل،وايضا فانآحاد المسلمين قدانفردوا بنقلماتتوفر الدواعي على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجمع الكثير ،كنقل ما عدا القرآن من معجزاته ؛ كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده،ونبع الماء من بيناصابعه وحنين الجذع اليه ، وتسليم الغزالة عليه ، وكدخول مكة عنوة او صلحاً ؛ ولتثنية الاقامة وافرادها ، وافراده في الحج ،وقرانه ، ونكاحه لميمونة وهوحرام،وقبوله لشهادة الاعرابيوحده فيهلال رمضان،ورفع اليدين فيالصلاة، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الوقائع التي لاتحصى .

---

(١) مقتضى دليله إحالة العادة كتمان ما توفرت الدواعي على نقله صدفة او تواطؤا ، لا وجوب نقله تواترا او استفاضة كما هي الدعوى ، وعليـه فلا يمتنع نقل واحد او اثنين ذلك الخبر واشاعتهما اياه مع اكتفاء الباقين بذلك ، وقـد يستفيض نقله بعد ؛ كما في حديث انما الأعمال بالنيات وغيره مما يأتي بيانه في الاعتراضات الواردة على هذا الدليل . (٢) أقول لووجد ذلك لنقل ولو من طريق واحد صحيح وحيث لم يصح نقله ولو آحادا دل على كذبه .

قلنا : قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجم الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقائع العظيمة .

قولهم ذلك : انما يصح ان لو لم يوجد الداعي إلى الكتمان ؛

قلنا : والكلام فيه ، وذلك ان العادة ايضا تحيل اشتراك الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم في الداعي الى الكذب ، والى اكل طعام واحد في يوم واحد .

وما ذكروه من صور الاستشهاد .

اما كلام عيسى في المهد ، فانما تولى نقله الآحاد . لانه لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ، حيث لم يكن امره قـد ظهر . ولا شأنه قد اشتهر ، ولاعرف برسالة ولا نبوة . وذلك بخلاف إحياء الميت . وابراء الاكمه والابرص . فانه كان وقت اشتهاره ودعواه الرسالة . مستدلا بذلك على صدقه . وتطلع النـاس اليه وامتداد الاعين الى ما يدعيه ، فلذلك ، لم يقع اتفاقهم على كتمانه .

وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء ، فانما لم ينقل ؛ لانهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات (١) ، ولا كان لهم شريعة انفردوا بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة ؛ كدعوى غيرهم من الائمة وآحاد العلماء

وأما نقل باقي معجزات الرسول غير القرآن ، فانما تولاه الآحاد ، لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم ، بل إنما جرى ما جرى منها بحضور طائفة يسيرة (٢) ، ولاسيما انشقاق القمر ، فانه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي ، ﷺ ، قد دعاهم الى رؤيته ، ولا نبههم على

(١) أنظر هذه الدعوى مع قوله تعالى « وإلى مدين أخاهم شعيبا » عطفا على معمولى الارسال في قوله في سورة الاعراف « لقد ارسلنا نوحا إلى قومه » وعطفا على معمولى الارسال أيضاً في قوله في سورة هود « ولقد أرسلنا نوحا الى قومه » وانظرها ايضا مع قصة شعيب في سورة الشعراء وفيها « اني لكم رسول امين » ؛ فان في ذلك الكفاية في ابطال هذه الدعوى ؛ ولو اجاب بانها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق ، وللقرآن المعجز برسالته لكان ابعد له عن المزالق .

ذلك سوى من رآه من النفر اليسير (١) ، ولهذا ، فانه كم من أمر مهول يقع في الليل،من زلزلة أو صاعقة أوريح عاصف أوانقضاض شهاب عظيم، ولا يشعر به سوى الآحاد (٢) وهذا بخلاف القرآن، فانه كان ﷺ يردده بين الخلق في جميع عمره؛فلم يبق أحد من الجمع العظيم في زمانه إلاوقد علمه وشاهده،فلذلك استحال تواطؤهم على عدم نقله (٣) .

واما دخول مكة ، فقد نقله الجمع الكثير ؛ وهو مستفيض مشهور،أنه دخلها عنوة متسلحاً بالالوية والاعلام على سبيل القهر والغلبة ، مع بذل الأمان لمن القى سلاحه ؛ واعتصم بالكعبة ودار أبي سفيان ، وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك بأداء دية من قتله خالد بن الوليد . ولا يبعد ظن ذلك من الآحاد .

---

(١) ليس ذلك بصحيح فان حنين الجذع كان بحضرة جمع عظيم في المسجد ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ كان بحضرة الجيش وقد انتفعوا بالماء شربا وطهارة ولزودوا منه وزالت به شدتهم ، ومع ذلك نقل آحادا .

(٢) متى سلم أن القمر انشق وانه آية قصد بها اقامة الحجة أوتقويتها استحال فى حكمة الله سبحانه أن يفعل ذلك والناس بين نائم وغافل مدة لمح البصردون دعوة لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته . فلا بد ان يكون شاهده كثير، ويؤيد ذلك أنه نقل نقلا مستفيضا بل متواترا معنى وان لم يتواتر لفظا.ومع ذلك قد يقال ان كثيرا من العلماء استغنى بذكره في القرآن عن نقله ،

وأما ما ذكره من الزلازل والشهب ونحوها فانها سنن كونية عامة قد صارت لكثرتها عادية ولم يقصد بها اثبات رسالة أو تقويتها . فلذلك اختلف امرها عما نحن بصدده . ومع ذلك فالشاذ منها الذي يسترعى الانظار؛قد ينقل نقلامستفيضا

(٣) استحالة التواطؤ على عدم النقل تصدق بالنقل تواترا كالقرآن ونحوه واستفاضة،كما في فتح مكة عنوة،وآحادا وهو كثير حتى فيما تعم به البلوى وتتوفر الدواعي على نقله اذ المستحيل الا تنقل أصلا . كما هو مقتضى التعليل .

وأما تثنية الاقامة وأفرادها؛ فانما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يفرد تارة، ويثني أخرى فنقل كل بعض ما سمعه، وأهمل الباقي لعلمه بأنه من الفروع المتسامح بها، وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة.

وأما افراد النبي وقرانه في الحج، فانما نقله الآحاد، لان ذلك مما يتعلق بالنية، وليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به (١).

وأما نكاحه ميمونة، وهو حرام، فليس ذلك ايضاً مما يجب اظهاره، بل جاز أن يكون قد وقع ذلك بمحضر جماعة يسيره، فلذلك انفرد به الآحاد، وهو الجواب عن قبول شهادة الاعرابي وحده.

المسألة السادسة

مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا، خلافاً للجبائي (٢) وجماعة من المتكلمين، ودليل جوازه عقلا أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل، ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك، وغاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذبا أو مخطئاً: وذلك لا يمنع من التعبد به؛ بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتي، والعمل بقول الشاهدين، مع احتمال الكذب، والخطا على المفتي، والشاهد، فيما أخبرا به

فان قيل: وان سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال؛ وأنه ليس محالا لذاته عقلا؛ لكنه محال عقلا باعتبار أمر خارج عن ذاته؛ وذلك لان

---

(١) يجاب عنه بأن كلا من الافراد والتمتع والقران كما يتعلق بالنية وهي خفية يتعلق بالتلبية وهي مما يجهر به من اذكار الحج، يتبين ذلك من صفة حجته ﷺ ومن احتجاج كل طائفة بطرف من الروايات الواردة في ذلك، ومع ذلك نقلت تفاصيله آحادا مع قوله ﷺ خذوا عني مناسككم ومما تقدم يتبين أن ماتتوفر الدواعي على نقله نقل احيانا آحادا، واحيانا استفاضة؛ او تواترا مع صحة العمل بالجميع والاحتجاج به.

(٢) تقدمت ترجمته تعليقا ص ١٧١ من ج. ١.

التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد ؛ فلو تعبدنا باتباع خبر الواحدو العمل به ، فاذا أخبر بخبر عن رسول الله بسفك دم واستحلال بضع محرم ؛ مع احتمال كونه كاذباً ، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة ، وهو خلاف وضع الشرع ، ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي ، فيما يتعلق بالاحكام الشرعية إجماعاً . (١)

وأما ما ذكرتموه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين، فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه :

الاول أن الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعد .

الثاني ان الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة .

الثالث هو ان الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الاجماع . والشهادة شرط، لا مثبت، بخلاف خبر الواحد، فانه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي

ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز التعبد بخبر الواحد إلا انه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة المنقول ، والمعقول .

اما المنقول، فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « وان تقولوا على الله مالا تعلمون » وقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئا).

واما المعقول ؛ فمن اربعة اوجه :

الاول انه لوجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال

الثاني انه لوجاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع . لجاز ورود التعبد به في

(١) اذا توفر في خبر الواحد شروط القبول المعروفة عند علماء الحديث فاحتمال كذبه لغو . وعلى ذلك يكون سفك الدماء واستحلال الفروج ونحوهما استنادا الى خبر الواحد مصلحة ، لا مفسدة تشوبه، فضلا عن ان يكون مفسدة محضة

الاصول ، وليس كذلك (١) .

الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به في نقل القرآن ؛ وهو محال .

الرابع ان اخبار الآحاد قد تتعارض،فلوورد التعبد بالعمل بها؛ لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض ، وهو ممتنع على الشارع .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين:

الأول أنه مبنى على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وافعاله ؛ وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات (٢) .

الثاني أن ماذكروه منتقض بورود التعبد بقبول شهادة الشهود (٢) وقول المفتي وما ذكروه من الفروق فباطلة ، أما الفرق الأول فمن وجهين :

الاول أنه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بأنواع المعاملات .

الثاني أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجرى فيه الصلح . كالدماء والفروج (٣).

وأما الفرق الثاني فمن جهة أن الخبر كما يستلزم اثبات أمر شرعي، كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك ؛ يستلزم اثبات أمر شرعي، وهو وجوب القتل والقطع

وأما الثالث ، فمن جهه أنه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه لابد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها ؛ كما في العمل بالخبر .

واما المعارضة بالآيات ؛ فجوابها من وجهين :

= واما امتناع العمل بخبر الفاسق والصبي فلرجحان احتمال الكذب أو الغلط فيه أو تساوي الاحتمالات لا لمجرد احتمال ذلك ولو مرجوحا .

(١) وليس كذلك : هذه صغرى الدليل ، وهي ممنوعـــة، فانا نلتزم جواز التعبد بخبر الواحد في أصول الدين واصول الفقه ، والمخالفون في ذلك استدلوا به في علم الكلام واصول الفقه ، يدل على ذلك استقراء كتبهم انظر التعليق ص٢٨٢ من ج. ا. وص٢٥٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي .

(٢) تقدم مافيه تعليقا ص٩١ــ٩٤ــ١٠٤ من ج ا.

(٣) الجواب صحيح الا ان في التمثيل بالدماء نظرا فانها قد يجري فيها الصلح

الاول: أنا نقول بموجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الاجماع .

الثاني أنه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد ، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع، بل غايته ان يكون مظنونا لهم،فالآيات مشتركةالدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد،تدل على امتناع القول بعدم اتباعه، واذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ما ذكرناه (١) وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا ، اذا غلب على الظن صدقه ، وان كان ذلك غير واقع (٢) .

وما ذكروه من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين .

احدهما عام للكل ؛ والثاني خاص بكل واحد منها

أما العام فهو ان ما ذكروه إلزاما علينا في خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي،فما هو جوابهم عنه يكون جوابا لنافي خبر الواحد .

واما ما يخص كل معارضة : اما الاولى ، فالجواب عنها من وجهين .

الأول: هوان دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي اليه من اندر الاشياء ، فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا يتصور حصول الظن بصدقه ،

---

(١) هذا جواب جدلى الزامي يراد به اسكات الخصم لابيان الحق .ويمكن ان يجاب بانالمراد بالعلم في قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم» وقوله « وان تقولوا على الله مالا تعلمون » ما يشمل الادراك الجازم . والظن الراجح . والمراد بالظن في قوله « ان الظن لايغني من الحق شيا» وقوله «ان يتبعون الا الظن» الخرص والتخمين والوهم الذي لا دليل عليه

(٢) هذا مجرد فرض وتنزل مع الخصم والا فغلبة الظن بصدق خبر الفاسق والصبي ان حصلت فهي مما احتف به من القرائن. والعمل مستند حينئذ اليها لا الى مجرد خبرهما .

بل الذي يجزم به إنما هو كذبه ، ونحن وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ؛ فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه.

الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لا بدوان يستند الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع ، ولا كذلك المدعى للرسالة ، اذا لم تقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله .

فان قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة القاطعة الدالة على صدقه ، ثم قال مهما اخبركم انسان بأن الله تعالى ارسله بشريعة، وظننتم صدقه، فاعملوا بقوله، فقد استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق ، ومع ذلك ، فانه لا يجوز (١) .

قلنا لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، انه لايجوز الاخذ بقوله، ثم الفرق بين الامرين هو ان المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك؛ لان رئاسة النبوة اعظم من كل رئاسة ؛ ورتبتها اعلى من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فما من احد من الناس الا وقد يسلك المسالك المغلبة على الظن صدقه ؛ ويتوخى من الافعال والاقوال ما تظهر به عدالته، طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك يفضي الى ان كل واحد يدعي نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى مافي ذلك من المفسدة التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد .

١ـ هذا من الفروض المعقولة التي لاينبغي الاسترسال فيها ولا ترتيب حكم عليها ولا الاجابة عنها فان البحث فيها بحث في غير واقع ودخول فيما لا يعني .

واما المعارضة الثانية ، فجوابها ان المعتبر في الاصول القطع واليقين ، ولاقطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فانها مبنية على الظنون (١) .

واما المعارضة الثالثة ، فجوابها ان القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولابد ان يكون طريق اثباته قاطعاً ، وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف احكام الشرع فان ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية .

واما المعارضة الرابعة فجوابها ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منها وبتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي ، وبتقدير امتناع التخيير ، فغايته امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لايمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما امكن العمل بمقتضاه .

١ـ أحكام الشريعة أصولا وفروعا عقيدة وعملا كل منها يصح اثباته والاستدلال عليه بانواع الأدلة متواترة وآحاداً قطعية وظنية ، فمن علم حكما عقيدة او عملا من دليل قطعي او ظني وجب عليه اعتقاده في درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه الغاؤه والا عراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولايتركها سدى فيما بلغها . انظر ص٢٨٢ ج١ وارجع الى ج١٩ من مجموع الفتاوي لابن تيمية .

الذين قالوا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به : فمنهم من نفاه ، كالقاساني والرافضة وابن داود . ومنهم من أثبته .

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه .

واختلفوا في جوب وقوعه بدليل العقل ، فأثبته أحمد بن حنبل والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي ؛ وأبو الحسين (١) من المعتزلة ، وجماعة كثيرة .

ونفاه الباقون . وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على مايسقط بالشبهة ، ومالا يسقط بها : فمنع منه في الاول ، وجوزه في الثاني .

فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لابد من ذكرها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار.

الحجة الاولى : من جهة المعقول ، وهى ما اعتمد عليها ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهي انهم قالوا : العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ، ولا علة لذلك سوي انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل .

وبيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع . فاذا ظننا صدق من اخبرنا بمضرة يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ، وأن لا نفصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار .

وبيان ان العلة للوجوب ماذكره دورانه معها وجوداً وعدماً ، وذلك بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات ، فوجب العمل به . وذلك لانا قد علمنا في

١ـ القفال هو ابو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشاشي الشافعي ولد ٢٩١ ومات ٣٦٥، وابن سريج هو ابو العباس احمد بن عمر بن سريج الشافعي مات ٣٠٦؛ وابو الحسين البصري هو محمد بن على الطيب الشافعي المعتزلى الف كتاب المعتمد في الاصول مات ٢٦٣ .

الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ ، فيا يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا .
فاذا ظننا بخبر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا الى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة ؛ فوجب العمل به .

ولقائل ان يقول : أما أولا . فلا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات . بل غايته اذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه . وكون الفعل أولى من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للمندوب فلا يلزم منه الوجوب (١)

سلمنا أن العمل بخبره واجب في العقليات ، ولكن لانسلم ان علة الوجوب ما ذكرتموه من الدوران فلا يدل على ان المدار علة الدائر (٢) لجواز ان تكون علة الوجوب غير ما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بان تكون العلة معنى ملازما لما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه . ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات التلازم بينهما في الشرعيات بجواز(٣) أن يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقيا .

وان سلمنا ان علة الوجوب ما ذكرتموه ، لكن لا يلزم ان يكون ذلك علة في الشرعيات ، لجواز ان يكون خصوص ماظن تفصيل جملته في العقليات داخلا في التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات (٤)
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظنا : الاول ممنوع والثاني مسلم .

غير أنه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه فان ماذكرتموه من الوصف الجامع متحقق فيه . وقد انعقد الاجماع على أنه لا يجب العمل به في

١ـ قد يكتفي المستدل بما اقتضاه دليله من طلب العمل وجوبا او ندباً ولا يلتزم في دعواه خصوص وجوب العمل، وقد يلتزم خصوص الوجوب ويكون دليله محررا فيا في ترك العمل به مضرة ، وعلى كلا التقديرين لا يرد الاعتراض الاول
٢ ـ انظر خلاف العلماء في مسلك الدوران واثبات العلة به، ودليل كل في باب القياس
٣ـ بجواز ـ لعله لجواز
٤ـ هذا الاعتراض والذي قبله على خلاف الظاهر فلا يؤثر .

الشرعيات (١)

سلمنا عدم الانتقاض ، لكن غاية ما ذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه اصلا من أصول الفقه وانما يصح ذلك أن لو لم يكن التعبد في اثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية ، وهو غير مسلم (٢) .

الحجة الثانية انهم قالوا : صدق الواحد في خبره ممكن . فلو لم نعمل به ، لكنا تاركين لامر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف مايقتضيه الاحتياط .

ولقائل ان يقول : صدق الراوي ، وان كان ممكنا وراجحا ، فلم قلتم بوجوب العمل به والاحتياط (٣) بالاخذ بقوله. وان كان مناسبا،ولكن لابد له من شاهد بالاعتبار، ولا شاهد له سوى خبر التواتر(٤) وقول الواحد في الفتوى والشهادة . ولا يمكن القياس على الاول ، لان ذلك مفيد للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب افادة الخبر الظني له ، ولايمكن قياسه على الثاني ، وذلك لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الاصل , وغاية قول الشاهد والمفتي ، اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ، ولايلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر الى جميع الناس ،وان سلمنا صحة القياس ، فغايته أنه مفيد لظن الالحاق ، وهو غير معتبر في إثبات الاصول ، كما تقدم في

١ــ اناراد انخبر الفاسق او الصبي بمجرده يفيدغلبة الظنفهو خلاف مقتضى الفطرة والشرع ، وان اراد انه يفيد غلبه الظن بما احتف به من القرائن التزمنا العمل ،لكن لما احتف به من القرائن وليس في ذلك مخالفة للاجماع ، وعليه لا يرد خبرهما نقضا .

٢ــ هذهدعوي خالفها الاصوليون انفسهم .انظر ماتقدم تعليقاص٣٦-٤٧ج٢.

٣ــ جواب عن كلام مضمر فهممن آخر الحجةالثانية،تقديره عملنابهللاحتياط.

٤ــ صدق الراوي فيخبره انكان راجحا لم يحتج فيوجوب العمل به الىشاهد؛ للأجماع على وجوب العمل بما يفيد غلبة الظن ، ولو احتاج الى شاهد بالاعتبار لما

الحجة التي قبلها (١) كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي، اذا غلب على الظن صـــدقه (٢).

الحجة الثالثة : أنهم قالوا اذ وقعت واقعة ، ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع , وذلك ممتنع .

ولقائل ان يقول : خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، انما يمتنع مع وجود دليله ، واما عـدم الدليل، فلا (٣)ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي فيالواقعة بدليل ولا خبر الواحد ، فانه لايمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عنالحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع . كيف وإنا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عـــدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم ومدركهشرعي فإن انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم .

= توقف على المتواتروقول المفتي والشاهد؛هل تكفي اخبار آحاد اخري وقرائن احوال ،ولا حاجة الى قياسه على غيره ؛ وبتقدير الحاجة الي القياس فقياسه على المتواتر صحيح ، حيث وجب العمل بكل منهما . وافادة المتواتر للعلم والآحاد للظن فارق غير مؤثر، فان براءة الذمة وان كانتمعلومة الاان استمرارها مظنون فكيفي في رفعه الدليل الظني كالعلمي .

١-٢- فيها ما تقدم تعليقا - ص ٥٠،٥٣

٣- القول بخلو وقائع عن حكم لله فيها تاباه نصوص كمال الشريعة وايتاء النبيﷺ جوامع الكلم . انظر ص٢٨٠ ومابعدها ج ١٩ من مجموع الفتاوى .

الحجة الرابعة: أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول، لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى كل أهل عصره، وذلك ممتنع وبيان ذلك أنه لا طريق الى تعريف أهل عصره ،لا بالمشافهة او الرسل، ولا سبيل له الى المشافهة للكل لتعذره. والرسالة منحصرة في عدد التواتر والآحاد. والتواتر الى كل أحد متعذر. فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما أرسل به؛ وهو محال مخالف لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) .

ولقائل أن يقول: انما يمتنع ذلك، أن لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به؛ وليس كذلك، بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة أو بخبر التواتر (١) . وكذلك كل واحد من الأمة إنما كلف بما أرسل به لرسول اذا علمه. وأما مع عدم علمه به، فلا ، ولهذا فان من كان في زمن الرسول في البلاد النائية والجزائر المنقطعة ،ولا سبيل الى إعلامه، فان النبي ﷺ لم يكن مكلفا بتبليغه .ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به.

الحجه الخامسة: قالوا: قد ثبت ان مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب، فاذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول، وغلب على الظن صدقه ؛ فاما أن يجب العمل الراجح والمرجوح معاً، أو تركهما معا، أو العمل بالمرجوح دون الراجح، أو بالعكس بالاحتمال لاسبيل الى الأول والثاني والثالث ، لأنه محال . فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول: ما المانع من القول بأنه لا يجب العمل بقوله، ولا يجب تركه، بل هو جائز الترك، والقول بأن مخالفة أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم

١- البلاغ واجب على الرسول ﷺ بقدر طاقته مشافهة او كتابة او بالرسل مطلقا تواترا او آحادا لاتواترا فقط، بدليل ما تواتر من بعثه للرسل والولاة والمعلمين للقرآن وغيره آحادا، ومن بلغه من المكلفين شرع الله اصولا وفروعا علما او ظنا غالبا وجب عليه اعتقاده والعمل بما اقتضاه من الاحكام .

أمر الرسول واما مع عدم العلم به(١)، فهو محل النزاع .

هذا ما قيل من الحجج العقلية .

وأما ما قيل من الحجج النقلية الواهية؛ فمنها قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الانذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم الى قومهم ، بقوله تعالى (ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) (٢) أمر بالانذار، والانذار هو الاخبار (٣) والأمر للوجوب. وانما أمر بالانذار طلباً للحذر، بدليل قوله تعالى (لعلهم يحذرون) و(لعل) ظاهرة في الترجي(٤) وهو مستحيل في حق الله تعالى. فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب، فكان الأمر بالانذار طلباً للتحذير، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذر واجباً واذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة انما هو العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر . وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي الى حد التواتر؛ كالاثنين والثلاثة وعلى العدد المنتهي الى حد التواتر والأصل في الاطلاق الحقيقة ؛ ويجب اعتقاد اتحاد المسمى، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ . والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى .

١ـ مخالفة امر الرسول ﷺ موجبة لاستحقاق العقاب فيما غلب على ظن المكلف وجوبه، كما انها موجبة لذلك فيما علم وجوبه حتى عند الآمدي ومن على طريقته، فانهم يقولون ان وجوب عمل المكلف بما غلب علي ظنه قطعي

٢ـ في الآية معنيان ، احدهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة في طلب العلم لتتفقه في دينها وتنذر من لم ينفر اذا رجعت اليهم ليحذروا المعاصي والتفريط بالواجب .

وثانيهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد ونحوه لتتفقه التي بقيت وتنذر التي خرجت عند عودتها لتحذر معصيه الله والتفريط فيما وجب له عليهم ٣ـ الأنذار الاخبار بمخوف . ٤ـ لعل هنا للتعليل .

الثاني أن الثلاثة فرقة ؛ فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو إثنان .

الثالث أنــه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها الخروج للتفقه والانذار العــدد الذي ينتهي الى حد التواتر ، او ما دونه. لاجائز أن يقال بالأول ؛ وإلا لوجب على كل طائفة واهل بلدة ، اذا كان ما دونهم لا ينتهون الى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والانذار ، وذلك لا قائل به في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده. فلم يبق غير الثاني. واذا ثبت أن إخبار العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة في غيرها ضرورة ان لا قائل بالفرق. وذلك هو المطلوب. ولقائل أن يقول: لانسلم انه أوجب الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه. وصيغة قوله (ولينذروا) لا نسلم انها للامر (١) وإن كانت للامر ، فلا نسلم انها للوجوب على ما يأتي (٢)

سلمنا انها للوجوب ، ولكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار . بل أمكن أن يكون المراد به التخويف من فعل شيء او تركه . بناء على العلم بما فيه من المصلحة او المفسدة . والتخويف خارج عن الاخبار (٣) .

١ــ بل يجب ان تنذر كل طائفة قومها الا اذا سبقها غيرها بالبلاغ والتعليم بدليل ما في الآية من التحضيض ، وما يؤيد ذلك من النصوص الدالة على وجوب البلاغ وصيغة ليتفقهو اولينذروا وان لم تكن صيغة امر لكنها لتعليل التحضيض على نفر طائفة وبقاء اخرى ، فكان كل من التفقه في الدين والانذار به مقصوداً بالايجاب أولا ، كان نفر طائفة وبقاء اخري مقصوداً بالقصد الثاني اى قصد الوسائل

٢ــ سياتي له ايضا في مسائل الأوامر تحرير محل النزاع ، وان الخلاف انما هو في الامر المجرد من القرائن والتخصيص في الآية احتفت به قرائن تعين الوجوب وهي أدلة وجوب البلاغ .

٣ــ تقدم ان الأنذار اخبار بمخوف من فوات مصلحة او توقع مضرة ، وانما تعرف المصلحة والمفسدة من الشرع فكان التخويف بها اخباراً عن الشرع .

سلمنا ان المراد به الاخبار ، ولكن أمكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والاصول (١) . ونحن نقول به ،

سلمنا ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ؛ ولكن لا نسلم انه يلزم من ايجاب الاخبار بذلك ايجاب الحذر على من اخبر (٢) :

قولكم يجب حمل قوله تعالى (لعل) على طلب الحذر، لكونه ملازماً للترجي . قلنا : (الطلب الملازم للترجي الطلب الذى هو بمعنى ميل النفس، او بمعنى الأمر. الأول مسلم؛ ولكنه مستحيل في حق الله تعالى. والثاني ممنوع. واذا لم يكن الحذر مأموراً به لا يكون واجباً (٣) . ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول والخصم مانع لصحته (٤) .

ومنها قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا ، ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ووجه الاحتجاج بهذه الآية من وجهين : الاول أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق ، فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقبوله ، لا جائز أن يقال بالاول , والا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ، وهو محال فلم يبق غير الثاني . وهو المطلوب . الثاني أن سبب نزول هذه الآية أن النبي ﷺ , بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً الى قوم ، فعاد وأخبر

١ـ الانذار عام لحذف مفعوله فيشمل الانذار بالنهي وبالفتوى فحمله على الاخبار بالفتوى تخصيص للعام بلا دليل .

٢ـ لعل للتعليل كما تقدم، واذا وجب انذارهم ليحذروا كان حذرهم واجبا بالاولى

٣ـ تقدم ما فيه تعليقا .

٤ـ تقدم رد الاحتمالات فتم دلالة الآية على ان اخبار الأحاد حجة، وأما انها دليل ظني فعلى تقدير تسليم ذلك لا يضر، فان قواعد الاصول منها قطعية وظنية وهم يستدلون عليها بأدلة ظنية بل وهمية، ثم هذه الادلة النقلية تفيد بمجموعها القطع؛ وان كانت آحادها ظنية كما سيجيء .

النبي ، ﷺ , أن الذين بعثه اليهم قد ارتدوا ، وارادوا قتله ؛ فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم . وذلك حكم شرعي : وكان النبي قد اراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما اراده ولأنكره الله تعالى عليه .

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة ، أما الوجه الاول ، فلان الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحجة، (١) وان كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به في باب الاصول (٢).

وأما الوجه الثاني فمن وجهين : الاول لانسلم أن النبي اجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فأنه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم ، فأنطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه ، فعادوا اليه واخبروه بأنهم على الاسلام ، وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبحوا ، اتاهم خالد بن الوليد ورأى ما يعجبه منهم ، فرجع الى النبي واخبره بذلك .

الثاني ان ماذكروه من سبب النزول من اخبار الآحاد ، فلا يكون حجة في الاصول (٣) .

ومنها قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطاً، لتكونوا شهداء على الناس»
ووجه الحجة من ذلك ان المخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولايجوز ان يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول

ولقائل ان يقول : الآية خطاب مع الامة لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة في محل النزاع . ومنها قوله تعالى «ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى » الآية ووجه الحجة بها ان الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على إيجاب اظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبي ، ﷺ فهو من الهدى ، فيجب عليه إظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الاظهار كعدمه ، فلا يجب

١ــ مفهوم المخالفة وان كان في الأحتجاج به خلاف الا انه في الآية شهدت له الفطرة والعمل المستمر من عهده ﷺ الى اليوم، فالحياة عامة قائمة على الفرق بين خبر العدل والفاسق حتى عند من لا يرى العمل بمفهوم المخالفة .

٢-٣ــ تقدم مافيهما تعليقا ص٣٦ــ٤٧ــ٥٠ ج ٢ .

ولقائل ان يقول : يحتمل ان يكون المراد من قوله « ان الذين يكتمون ما أنزلنامن البينات والهدى » العدد الذي تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه اراد به ما دون ذلك (١)، وبتقدير إرادة ما دون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البينات والهدى الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه عند الاطلاق (٢)، وبتقدير ان يكون المراد به كل ما أنزل على الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ، وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الآحاد ، ولهذا ، فانه بمقتضى الآية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه ، وان كان لايجب على سامعه قبوله (٣) وذلك لأنه من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل واحد واحد ، حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم (٤) ، ومع ذلك كله ، فدلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا تكون حجة في الاصول لما سبق (٥) .

ومنها قوله تعالى « فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » أمر بسؤال أهل الذكر ، والامر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره . وسؤال المجتهد لغيره

١ ـ يراد به مايشمل كلا من الامرين حملا لاسم الموصول على ظاهره من العموم.
٢ ـ ان دخلت السنة في عموم المنزل لفظا فبها ، والا فهي داخلة فيه من حيث المعنى إذ الكل من عند الله وشرعه الذي ارسله فيشمل الوعيد من كتم الكتاب او السنة .
٣ـ إذا حرم الكتمان وجب على من بلغه الوحي قبوله اعتقاد التشريعه وعملا بموجبه في درجته من وجوب او ندب او اباحة الى آخره، وانما تخلف في خبر الفاسق لفقد شرط القبول، لا لعدم استلزام وجوب البلاغ له ؛ وعلى الفاسق تاهيل نفسه بالتوبة ليلزم قبول بلاغه .
٤ـ الاصل في وجوب البلاغ ان يكون لإبراء الذمة ، واقامة الحجة، وقد يكون لتقوية خبر بما انضم اليه، فلا يرد ذلك الاحتمال على الاستدلال بالآية .
٥ـ سبق ايضا ما فيه تعليقا .

منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجبا . لما كان السؤال واجباً .

ولقائل أن يقول : لا نسلم ان قوله « فاسألوا » صيغة أمر (١) ، وان كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتي . وان كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من اهل الذكر أهل العلم ، وان يكون المراد من المسؤل عنه الفتوى (٢) وبتقدير ان يكون المراد السؤال عن الخبر ، فيحتمل ان يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه ، وهو الظاهر (٣) . وذلك ، لانه أوجب السؤال عند عدم العلم . فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكان السؤال واجباً بعد حصول خبر الواحد (٤) ، لعدم حصول العلم بخبره . فأنه لايفيد غير الظن . وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لأنه لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره . واذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه . وان سلمنا أن السؤال واجب على الاطلاق ، فلا يلزم ان يكون العمل بخبر الواحد واجباً ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة (٥)

١ ــ هذا مبني على انه ليس للأمر صيغة مطلقا ، او ليست له صيغة تخصه ، وسيأتي الرد عليه في موضعه من مباحث الأمر .

٢ ــ المراد باهل الذكر اهل العلم بالنصوص وبفقهها والمراد بالمسئول عنه النص والفتوي عملا بالعموم ، حيث لا دليل على التخصيص .

٣ ــ بل الظاهر العموم فيراد بالعلم في الآية مايشمل الادراك الجازم والراجح ، فيكون السؤال لتحصيل احدهما إما بمتواتر او آحاد ، وعليه لايكون السؤال واجبا بعد الحصول على خبر الواحد ، لكفايته في تحقيق المطلوب .

٤ ــ كأن في الجملة الشرطية تحريفا ، ولعل الأصل فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان واجبا بعد حصول خبر الواحد لكنه واجب بنص الآية لعدم حصول العلم بخبره الخ .

٥ ــ تقدم مافيه تعليقا على ان من قرأ صدر هذه الآية والآية التي بعدها تبين له ان الكلام في اثبات اصل من الأصول وهو الرسالة .

وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكـنها دلالة ظنية ، فلا يحـتج بها في الاصـول .

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله » أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والامر للوجوب . ومن اخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجبا عليه ، وانما يـكون ذلك واجبا ان لو كان القبول واجباً ، والا كان وجود الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع

ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما يأتي ، وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك ، غير أنا نقول بموجب الآية . فان الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، انما يكون فيما يجوز العمل به . واما ما لا يجوز العمل به فلا يـكون قياما بالقسط ، ولا شهادة لله وعند ذلك ، فيتوقف العمـل بالآية في وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممتنع وان سلمنا أنه شهـد لله ، وقام بالقسط ، ولـكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ما سبق ، وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ، ولـكن لجهة الظن ، فلا يصح (١) .

ومنها ما اشتهر ، واستفاض بالنقـل المتواتر عن النبي ، ﷺ أنه كان ينفذ آحاد الصحابة الى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء الى الاسلام ، وتبليغ الاخبار والاحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم ، والعمل بمقتضى ما يقول ، مع كون المنفذ من الآحاد . ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان كذلك .

١ـ يعرف الجواب عن ذلك مما سبق تعليقا وبالجملة فعلى تقدير ان كل آية من الآيات السابقة وما في معناها لم تفد العلم اليقيني منفردة ؛ فمجموعها يفيد ذلك إذ للأجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن اجل ذلك أفاد كل من المتواتر والاستقراء اليقين .

ولقائل ان يقول : وان سلمنا تنفيذ الآحاد بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ الزكوات ، والفتوى . ولتعليم الاحكام . فلا نسلم وقوع تنفيذ الآحاد بالاخبار التي هي مدارك الاحكام الشرعية ليجتهدوا فيها (١) وذلك محل النزاع .

سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وتعريفهم إياها ولكن لانسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة . بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما تواتر بضم خبر غير ذلك الواحد اليه(٢) ومع هذه الاحتمالات . فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه .

وقد أورد على هذه الحجة سؤالان آخران لا وجه لهما :

الاول أن النبي ﷺ كما أنه كان ينفذ الآحاد لتبليغ الاخبار . كان ينفذهم لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة . فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعية . لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة . وهو خلاف الاجماع (٣) .

الثاني ان من الجائز أن يكون لتنفيذ الآحاد بالأخبار عن احكام شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل ارسال ذلك الواحد بها . كما أنهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد فهل ارسال ذلك الواحد اليهم على أصلكم

١ــ يكفي في رد هذا الاعتراض انه دعوى يكذبها الواقع فقد ارسل ﷺ الآحاد من اصحابه لابلاغ الاخبار بل لتحفيظ القرآن ومن استقرأ بعث الولاة، والدعاة كفاه دليلا على بطلان تلك الدعوى .

٢ــ يرد ذلك ان الصحابة لم يتوقفوا عن العمل بما بلغهم من القرآن وغيره من الأخبار حتى يتواتر ولم ينكر ذلك الرسول ﷺ ولا غيره من السلف .

٣ــ يجاب بتسليم الملازمة فنقول بصلاحية خبر الواحد لتعريف التوحيد والرسالة واثباتها وقولهم ان ذلك خلاف الاجماع باطل بل فيه خلاف . والنصوص تشهد لمن قال بانه حجة في اثبات اصول الشريعة وفروعها وأيضا كل ماطلب العمل به مسبوق باعتقاد مشروعيته .

والجواب عن الاول ان انفاذ الآحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول . لكونه خبر واحد . بل انما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من الادلة العقلية . ويعرفهم من الدلائل اليقينيـة التي تشهد بصحتها عقولهم (١) . ولا كذلك فيا يخبر به من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية .

وعن الثاني أنهم لوكانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي دل عليها خبر الواحد . لما احتيج الى ارساله لتعريفهم لما قد عرفوه . لما فيه من تحصيل الحاصل ، كيف وان تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهـذا بخلاف ما اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة . فان تنفيذ الواحد لايعرف وجوب العمل بقوله بل إنما يعرف المخبر به على ماهو عليه . وذلك لم يكن معروفاً قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً .

والاقرب في هـذه المسألة إنما هو التمسك باجماع الصحابة . ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العد والحصر . المتفقة على العمل بخبر الواحد . ووجوب العمل به .

فمن ذلك ما روى عن أبي بكر الصديق . رضي الله عنه . أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة . أن النبي أطعمها السدس . فجعل لها السدس

ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب . رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس . وهو قوله ﷺ «سنوا بهم سنة اهل الكتاب» وعمل أيضا بخبر حمل بن مالك في الجنين . وهو قوله : كنت بين جاريتين لي (يعني ضرتين) فضربت إحداهما الاخرى بمسطح . فألقت جنينا ميتاً . فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة . فقال عمر : لو لم نسمع بهذا . لقضينا فيه بغير هذا .

وروى عنه أنه قال . كـدنا نقضي فيه برأينا . وايضا فأنه كان لايرى توريث المرأة من دية زوجها . فأخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله . ﷺ كتب اليه أن يورث امرأة اشيم الضبابي من ديته فرجع اليه .

١ ـ هذا غير صحيح لما تقدم، فالحجة انما قامت بالادلة النقلية والا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع او بلوغه لمجرد الأدلة العقلية .

وأيضاً فانه كان يرى في الاصابــع نصف الدية . ويفاضل بينها . فيجعل في الخنصر ستة ، وفي البنصر تسعة . وفي الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر . ثم رجع الى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة .

ومن ذلك عمل عثمان وعلي (رضي‌الله عنهما) بخبر فريعة بنت مالك في إعتداد المتوفي عنها زوجها في منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت الى النبي ﷺ بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة فقال ﷺ أمكثي حتى تنقضي عدتك

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بخبر الواحد وقوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعني الله بما شاء منه . وإذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته (١) .

ومن ذلك عمل بن عباس بخبر أبي سعيد الخدري في الربا في في النقد . بعد ان كان لايحكم بالربا في غير النسيئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر أمرأة من الانصار ان الحائض تنفر بــلا وداع . ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقي ابا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كـعب شراباً من فضيخ التمر اذ أتانا آت . فقال إن الخمر قد حرمت . فقال أبو طلحة : قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها . قال فقمت الى مهراس لنا فضربتها بأسفله . حتى تكسرت .

ومن ذلك عمل أهل قبأ في التحول من القبلة بخبر الواحد ان القبله قد نسخت فالتفتوا الى الكعبة بخبره ، ومن ذلك ما روي عن بن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بني إسرائــيل . فقال ابن عباس كذب عدو الله . اخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ﷺ ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى بني اسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بخبر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله .

١ــ أثر استحلاف علي لمن حدثه عن النبي ﷺ لم يصح . انظر الكلام عليه في ترجمة اسامة بن الحكم الفزاري في تهذيب التهذيب .

ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من إواني ذهب وورق بأكثر من وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك . فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية ، اخبره عن رسول الله ، ﷺ ويخبرني عن رأيه ، لاأساكنك بأرض أبدا .

ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه ابو بكر الصديق من قوله : الائمة من قريش ، ومن قوله « الانبيـــاء يدفنون حيث يموتون ، ومن قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة . وعملهم باجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانـــين بقول عائشة : فعلتـه أنا ورسول الله ، ﷺ ، واغتسلنا . وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة . وذلك ماروي عن ابن عمر أنه قال كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ، ﷺ نهى عن ذلك ، فأنتهينا ، (١) الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عـدداً ، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيا بينهم من غير نـكير . وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد (٢) وسعيد بن المسيب ، وفقهاء الحرمين ، والمصرين (يعني الكوفة والبصرة) الى حين ظهور المخالفين .

فان قيل ، ما ذكـرتموه من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممتنـــع .

١ــ أشار الآمدي ككثير من علماء اصول الفقه الى جملة من اخبار الآحاد التي احتج بها السلف ورجعوا اليها في الاحكام ، ولم يذكر نصها خشية الطول فمن اراد نصوصها مع اسانيدها فليرجع الى الجزء الثالث من الرسالة للشافعي والكتـب الستة ليتبين له أيضا صحيحها من سقيمها .

٢ــ طاوس هو ابن كيسان اليماني ابو عبد الرحمن الحميدي الجندي وقيل اسمه ذكوان وطاوس لقب مات حول ١٠٦هـ وعطاء هو ابن أبي رباح القرشي ومجاهد هو ابن جبر .

سلمنا عدم الدور ، ولكن لانسلم ان الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، او قرائن الاحوال ، او غير ذلك من الاسباب .

سلمنا انهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة اوبعضهم ، الاول ممنوع ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والثاني ، مسلم ، لكن لاحجة فيه .

قولكم لم يوجد له نكير ، لا نسلم ذلك . وبيانه من وجوه .

منها رد ابي بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة

ومنها رد أبي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ، ﷺ ، في رد الحكم ابن أبي العاص .

ومنها رد عمر خبر أبي موسى الاشعري في الاستئذان ، وهو قوله « سمعت رسول الله ، ﷺ ، يقول اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له ، فلينصرف » حتى روى معه ابو سعيد الخدري .

ومنها رد علي ، رضي الله عنه، خبر أبي سنان الاشجعي في المفوضة ،وأنه كان لايقبل خبر أحد ، حتى يحلفه ، سوى أبي بكر .

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه .

سلمنا عدم الرد والانكار ظاهراً ، غير ان سكوت الباقين عن الانكار لا يدل على الموافقة لما سبق في مسائل الاجماع .

سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيا تلقوه (١) بالقبول ، وعملوا بموجبه ، أو مطلقا في كل خبر، الاول مسلم ، وذلك لان إتفاقهم عليه يدل على صحته قطعاً ، نفياً للخطأ عن الاجماع ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه ،

١ــ فيما تلقوه ــ كان فيه سقطا ولعل الأصل لكن فيما تلقوه الخ .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة ، وبيانه من جهة المعقول ، والمنقول

أما المنقول ، فمن جهة الكتاب ، والسنة

أما الكتاب ، فقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وان تقولوا على الله مالا تعلمون) ، وقوله تعالى (إن يتبعون الا الظن) ذكر ذلك في معرض الذم ، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممتنعاً (١).

وأما السنة ، فما روي عن النبي ، ﷺ ، أنه توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي ، ﷺ ، عن إثنتين وهو قوله (أقصرت الصلاة أم نسيت) حتى اخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه ، فأتم وسجد للسهو .

وأما المعقول فمن وجوه .

الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، إذا ظن صدقه في الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والاصول ، وهو ممتنع (٢).

الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنوناً

الثالث أن العمل بخبر الواحد يفضي الى ترك العمل بخبر الواحد ، لانه ما من خبر الا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع ان قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ، كما لايجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار ، وان كانت آحادها آحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالاخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة

وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الاخبار المروية ، لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ، ولا سيا في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر

---

١ ـ ٢ ـ سبق الجواب عنها تعليقا .

من الاخبار . كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر (لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا) وقول ابن عمر (حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك ، فانتهينا) وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين ،الى غير ذلك . وجـدهم في طلب الاخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها .

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة ، بل الاكـثر من المجتهدين منهم باخبار الآحاد ، مع سكوت الباقين عن النكير ، دليل الاجماع على ذلك ، كما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

وماروه(١)من الاخبار أو توقفوا فيه إنما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعـدم الاحتجاج بها في جنسها ؛ مع كونهم متفقين على العمل بها . ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجـة ، وان جاز تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها

وعن الرابع . ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتي . واذا كان اتباعهم لخـبر الواحد ، لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة ، كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل .

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا .

وعن السنة ، انه عليه السلام ، انما توقف في خـبر ذي اليدين لتوهمه غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمـع الكثير . ومع ظهور أمارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه (٢) فحيث وافقه الباقون على ذلك ، ارتفع حكم الامارة الدالة على وهم ذي اليدين ، وعمل بموجب خبره . كيف وان

١ـ رووه ـ فيه تحريف والصواب ردوه .

٢ـ قد يقال أيضا توقف لمعارضة ما اعتقده لخبر ذي اليدين فلما ترجـح قوله بخبر ابي بكر وعمر رجع الى خبرهم عملا بالراجح .

عمل النبي ﷺ بخبر أبي بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذي اليدين ، عمل بخبر لم يلته الى حد التواتر ، وهو موضع النزاع . وفي تسليمه تسليم المطلوب .

وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة بخبر الواحد في الفتوى والشهادة . كيف والفرق حاصل . وذلك ان المشترط في إثبات الرسالة والاصول الدليل القطعي ، فلم يكن الدليل الظني معتبرا فيها ، بخلاف الفروع (١) .

وعن الثانية من وجهين :

الاول : أن براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الامر . بل الشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب الشغل ، فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون

الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى

وعن الثالث أن تجويز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به . والا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ؛ لانه مامن واحد منها الا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له ، بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ، (٢) ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامي الاخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه ، وذلك خلاف الاجماع .

وعن الرابع أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما في درجة الاجتهاد . وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوي ، فانهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه .

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الاجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وان كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك

١ـ تقدم ما فيه تعليقا ص.ج

٢ـ بدليل مستنبط معارض له ـ فيه سقط . والتقدير بدليل مستنبط لا معارض له .

وعلى هذا فمن اعتقد كون المسألة قطعية . فقد تعذر عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة ، (والله أعلم بالصواب) (١) .

القسم الثاني

في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل

أما الشروط فمنها ما لا بد منها ، ومنها ما ظن أنها شروط وليست كذلك

أما الشروط المعتبرة فهي أربعة

الشرط الاول : ان يكون الراوي مكلفاً (٢)

وذلك لان من لايكون مكلفاً ،

إما ان يكون بحيث لايقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه ، كالمجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته (٣) لتمكن الخلل فيها .

وإما ان يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته (٤) لا لعدم ضبطه ، فانه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من انه لا يقبل إقراره على نفسه ، فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى ، لانه منتقض بالعبد وبالمحجور عليه ، فانه لا يقبل إقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع ، بل لانا أجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق ، لاحتمال كذبه، مع انه يخاف الله (تعالى) لكونه مكلفاً فاحتمال الكذب من الصبي مع انه لا يخاف الله تعالى لعدم تكليفه يكون أظهر

١ــ انظر ماخرج به من هذه المسألة تجد أنه لم يخرج الا بتردد بين كونها قطعية وظنية ولم يركن الي احدهما فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة أن مسائل الاصول قطعية ، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصوليين بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر لشدة الخلاف فيها وقوة الأدلة من الطرفين وقد يحار بعضهم أحيانا في المسائلة ويحيل من اراد التحقيق فيها على غيره .

٢ــ اي بالغا عاقلا .   ٣ــ أي لا يقبل تحمله ولا أداؤه .

٤ــ أي أداؤه في تلك الحال وان صح تحمله فيها .

من احتمال الكذب في حق الفاسق ، فكان أولى بالرد . ولا يلزم من قبول قوله في إخباره انه متطهر ، حتى انه يصح الاقتداء به في الصلاة . مع ان الظن بكونه متطهراً شرط في صحة الاقتداء به وقبول (١) روايته ، لان الاحتياط والتحفظ في الرواية اشد منه في الاقتداء به في الصلاة . ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وان ظن صدقه

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات (٢) فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم مما تكثر ، وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن ، وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم . وليس ذلك جاريا على منهاج الشهادة ولا الرواية (٣).

وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطا لها ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه ، فانهاتكون مقبولة ، لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويدل على قبول روايته الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع فمن وجهين

الاول ان الصحابة أجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ

الثاني إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حالة الصبى بعد البلوغ .

وأما المعقول : فهو ان التحرز في امر الشهادة أكثر منه في الرواية . ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والاكثر على ردها . ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد في الشهادة (٤) بالاجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية . وقد أجمعنا على ان ماتحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية أولى بالقبول .

١ـــ وقبول ـصوابه بحذف الواو وهو فاعل يلزم . ٢ ـــ كالمالكية.
٣ـــ أي فلا يرد نقضا كسائر المستثنيات . ٤ـــ أي في غالب انواع الشهادة .

الشرط الثاني ان يكون مسلماً .

وذلك ، لان الكافر إما ان لا يكون منتمياً الى الملة الاسلامية ، كاليهودي والنصراني (ونحوه) او هو منتم اليها كالمجسم

فان كان الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته ، لا لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق ، والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى .

وذلك لان الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها . وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، إذا كان مترهباً عدلا في دينه معتقداً لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم . وانما الاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الامة الاسلامية على ردها سلباً لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته (١).

وان كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه :

فمذهب اكثر اصحابنا ، كالقاضي أبي بكر والغزالي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة (٢) ، انه مردود الرواية .

وقال ابو الحسين البصري : ان كان ذلك ممن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وان كان متحرجا في مذهبه متحرزاً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مظنون.

والمختار رده ، لا لما قيل من إجماع الامة على رده ، ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب اهلية هذا المنصب عنه ، إذلالا له .

---

١ ــ ولأن خصومته للمسلمين وعداوته لهم في الدين مما يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم فانه إنما أبغضهم من اجله .

٢ ــ أصحابنا أي الاشعرية . والقاضي ابو بكر هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني الاشعري المالكي مات في ذي العقدة ٤٠٣ والغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الأشعري الشافعي مات ٥٠٥ والقاصي عبد الجبار هو ابو الحسن الهمذاني ابن احمد المعتزلي الشافعي مات ٤٠٥ .

اما الاول ، فلأن للخصم « منع اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة معتذر من جهة ان كفره اشد واغلظ واظهر من كفر من هو من اهل القبلة ؛ لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية أصولا وفروعاً ، بالنسبة الى مخالفة المتأول لها فكان إذلاله بسلب هذا المنصب عنه اولى . ومع هذه الاولوية ، فلا قياس .

بل الواجب الاعتماد في ذلك على قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ ، فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة » أمر بالتثبت عند اخبار الفاسق . والكافر فاسق ، لان الكفر أعلى درجات الفسق . واذا كان فاسقا ، فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه ، وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقا في كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه .

فان قيل المرتب عليه رد الاخبار انما هو مسمى الفاسق ، وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر . وان سلمنا تناوله للكافر ، غير انه معارض بقوله ﷺ « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والكافر المتأول ، اذا كان متحرزا عن الكذب فقد ظهر صدقه ؛ فوجب العمل به للخبر .

والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم ، وان كان ذلك عرفاً للمتأخرين من الفقهاء ، وكلام الشارع انما يتنزل على عرفه ؛ لا على ما صار عرفاً للفقهاء .

كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق ، نظراً الى قضية المفهوم ، وهو خلاف الاجماع ، ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف في كونه دليلا على خلاف الاصل .

وعن السؤال الثاني ان العمل بما ذكرناه أولى ، لتواتره وخصوصه بالفاسق ، وانه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكروه آحاد ، وهو متناول للكافر

بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق اذا ظن صدقه ، فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع .

الشرط الثالث : ان يكون ضبطه لما يسمعه ارجح من عدم ضبطه ، وذكره له أرجح من سهوه ، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه .

والا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه ، او معادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا ، واما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوي . وان جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ماهو الاغلب من حال الرواة ، وان لم يعلم الاغلب من ذلك ، فلا بد من الاختبار والامتحان .

فان قيل انه وان غلب السهو على الذكر ، اوتعادلا ، فالراوي عدل ؛ والظاهر منه انه لايروى إلاما يثق من نفسه بذكره له وضبطه . ولهذا ، فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته ، حتى قالت عائشة ، رضي الله عنها « رحم الله ابا هريرة ، لقد كان رجلا مهذاراً في حديث المهراس (١) ومع ذلك قبلوا اخباره، لما كان الظاهر من حاله انه لا يروى إلاما يثق من نفسه بضبطه وذكره .

وايضاً فان الخبر دليل والأصل فيه الصحة ، فتساوي الضبط والاختلال والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة ، والشك في ذلك لا يقدح في الاصل ، كما اذا كان متطهرا ، ثم شك بعد ذلك انه محدث أوطاهر فان الاصل ههنا لا يترك بهذا الشك .

---

١ ـ حديث المهراس يشير به الى حديث ابي هريرة في نهي النبي ﷺ من قام من النوم ان يدخل يده في الاناء قبل أن يغسلها ثلاثا، ومراجعته فيه هذا ولم يثبت عن عائشة أنها رمت أبا هريرة بالهذر ولا انها قالت له ماتصنع بالمهراس إنما سأله رجل يقال له قين الأشجعي- انظر مسند أحمد ورد الشيخ عبدالرحمن بن يحي المعلمي على ابي رية، وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي في الجزء التاسع من المجلد العاشر من مجلة المسلمون .

قلنا : اذا كان الغرض (١) إنما هو غلبة السهو ؛او التعادل ؛ فالراوي .وان كان الغالب من حاله انه لايروي الا ما يظن انه ذاكر له ؛ فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته، لان من شأنه النسيان يظن انه مانسي، وان كان ناسياً.

واما انكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيداً .

وما قيل من ان الخبر دليل ، والاصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك .

قلنا انما يكون دليلا ، والاصل فيه الصحة ؛ اذا كان مغلبا على الظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلبا على الظن فلا يكون دليلا لوقوع التردد في كونه دليلا لا في أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما اذا شك في الحدث ، ثم تيقن سابقة الطهارة ، فان تيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك الطارئ ، وبالنظر اليه يترجح اليه احد الاحتمالين، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي الشك مع النظر الى الاصل ، لماحكم بالطهارة .

الشرط الرابع : ان يكون الراوي متصفاً بصفة العدالة . وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً .

أما العدل في اللغة ، فهو عبارة عن المتوسط في الامور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان ، ومنه قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أي عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد ،

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور ، وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له . وترك ما لا يجب ، والجور في مقابلته ؛

وقد يطلق : ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى الفاعل الى غيره ؛ ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته : عادل

واما في لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ .

١ــ الغرض بالغين . صوابه الفرض بالفاء .

وقد قال الغزالي في معنى هذه الاهلية إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين. وحاصلها يرجـــع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً. حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه.

وذلك إنما يتحقق باجتناب الـــكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات.

أما الكبائر فقد روى ابن عمر عن ابيه عن النبي ﷺ أنه قال «الكبائر تسع الشرك بالله تعالى. وقتل النفس المؤمنة. وقذف المحصنة، والزنا. والفرار من السحر، وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين. والالحاد بالبيت الحرام».

وروى أبو هريرة مع ذلك: أكل الربا، والانقلاب الى الاعراب بعد هجرة.

وروى عن علي، عليه السلام، أنه اضاف الى ذلك: السرقة وشرب الخمر. (١)

وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين، وعدم الترفع عن الكذب وذلك كسرقة لقمة. والتطفيف بحبة. واشتراط أخذ الاجرة على اسماع الحديث ونحو.

واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروأة. ودناءة الهمة كالاكل في السوق والبول في الشوارع وصحبة الاراذل والافراط في المزح. ونحو ذلك مما يدل على سرعة الاقدام على الكذب. وعدم الاكتراث به.

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشادة والراوية عن النبي ﷺ لأن من لا يجتنب هذه الأمور أحرى أن لا يجتنب الكذب، فلا يكون موثوقا بقوله.

ولا خلاف أيضا في اشتراط هذه الامور الاربعة في الشهادة.

وتختص الشهادة بشروط أخر: كالحرية، والذكورة، والعدد والبصر، وعدم القرابة، والعداوة وإذ أتينا على تحقيق شروط الرواية، فلا بد من الاشارة الى كرذ مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمان مسائل: ـــ

١ـــ انظر تعريف الكبيرة واحاديثها في كتب الكبائر وماذكره ابن جرير في ذلك من الاحاديث والآثار في تفسيره لآية «إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» سورة النساء.

مذهب الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال (١) غير مقبول الرواية ، بل لابد من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، او تزكية من عرفت عدالته وتعديله له .

وقال أبوحنيفة واتباعه: يكتفي فيقبول الرواية بظهور الاسلام والسلامةعن الفسق ظاهراً ، وقد احتج النافون بحجج :

الاولى ان الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله (تعالى) « إن جاءكم فاسق بنبأ، فتبينوا » غيرانا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لاوجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقةبقوله ، فوجب ان لا يقبل.

ولقائل ان يقول : الآية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر اسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لانسلم انه فاسق حتى يتدرج تحت عموم الآية . واحتمالوجود الفسق فيه) لايوجب كونه فاسقا بدليل العدل المتفق على عدالته .

الحجة الثانية:انه مجهول الحال فلا يقبلاخبارهفيالرواية دفعاً لاحتمالمفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات .

ولقائل ان يقول : : وان كان احتمال الكذب قائما (ظاهراً)،غير ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً اظهر من احتمال الكذب . ومع ذلك ، فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ؛ ولا يمكن القياس على الشهادة ، لان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية . ولهذا ، كان العدد والحرية مشترطا في الشهادة دون الرواية ، ومتعبدا فيها بالفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى انه لو قال « اعلم » بدل قوله «أشهد» لم يكن مقبولا .

١ــ مجهول الحال من روى عنه اثنان فاكثر ولم يوثق ويسمى مستورا ،أما بجهول العين فهو من عرف اسمه ولكن انفرد بالرواية عنه واحد،ومن لم يسم فيهم كحدثني رجل وحدثني الثقة وهو ادخل في جهالة العين مما قبله .

وعلى هذا ، فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية .

الحجة الثالثة ، قالوا : أجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ ، وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى ، فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار ، فلا تقبل أخباره دفعاً للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الأجهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعا .

ولقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعني ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، او بمعنى آخر ، والاول مسلم ، غير أن ماهو الشرط متحقق فيا نحن فيه . والثاني ممنوع .

كيف وإن ماذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لماسبق في الحجة المتقدمة وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالمفتي غير ممكن . وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد أبعد في الحصول من حصول صفة العدالة .

ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الإحكام الشرعية ، وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الراوي مع الجهل بحاله .

الحجة الرابعة أن عدم الفسق شرط في قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر كما في عدم الصبى والرق والفكر في قبول الشهادة .

ولقائل أن يقول ماذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لماسبق تقريره في الحجة الثانية . وبتقدير مناسبته ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم

الحجة الخامسة ، قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال ، وعلي عليه السلام رد قول الاشجعي في المفوضة ، واشتهر ذلك فيا بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعا .

ولقائل ان يقول : أما رد عمر لخبر فاطمة إنما كان لانه لم يظهر له صدقها (١)

١ـ الظاهر أنه اعتقد معارضة حديثها لما فهمه من قوله تعالى « لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن الا أن ياتين بفاحشة مبينة» وقوله «أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » سورة الطلاق فرده وليس ذلك لجهالة حالها .

ولهذا، قال : كيف نقبل قول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت . وما نحن فيه ليس كذلك ، فان من ظهر اسلامه وسلامته من الفسق ظاهرا ، فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه .

واما رد علي ، عليه السلام ، لخبر الاشجعي فانما كان أيضاالعدمظهور صدقه عنده . ولهذا ، وصفه بكونه بوالا على عقبيه ، اي غير محترز في امور دينه . ويجب ان يكون كذلك ، وإلا كان مخالفا لقوله ﷺ « نحن نحكم بالظاهر ، والله ولي السرائر » .

والمعتمد في المسألة انانقول : القول بوجب قبول رواية مجهول الحال يستدعي دليلا والاصل عدم ذلك الدليل . والمسألة اجتهادية ظنية . فكان ذلك كافياً فيها (١).

فان قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص ، والاجماع) ؛ والمعقول .

اما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

اما الكتاب ، فقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » امر بالتثبت مشروطاً بالفسق فما لم يظهر الفسق لايجب التثبت فيه

وأما السنة ، فمن وجهين :

الاول قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر (٢) » وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلا تحت عموم الخبر .

الثاني أن النبي ﷺ لما جاءه الاعرابي ، وقال (اشهد ان لا إله إلا الله) وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده اسلامه ،

١ـ في هذا اعتراف بأن من مسائل الأصول ماهو ظني بل من تتبع المسائل الخلافية في اصول الفقه وجد اكثرها ظنيا بل يحار الكثير منهم في كثيرمنها عند تعارض الأدلة وتكافئها في نظره ولا يقوى على الترجيح ومن اولئك الآمدي .

٢ـ قال الشوكاني في المجموعة المفيدة حديث نحن نحكم بالظاهر يحتج به أهل الاصول، ولا أصل له: أقول قد رد من الأحاديث الصحيحة مايشهد لمعناه مثل قوله ﷺ لأسامة أشققت عن قلبه، انكارا لاعتذاره عن قتله من قال لا إله إلا الله بأنه إنما قالها تعوذا .

ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى (١) .

وأما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا متفقين على قبول اقوال العبيد والنسوان والاعراب المجاهيل لما ظهر اسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهرا .

واما المعقول فمن وجهين :

الاول ان الراوي مسلم لم يظهر منه فسق، فكان خبره مقبولا كاخباره بكون اللحم (لحم) مذكى، وكون الماء طاهرا أو نجسا ، وكون الجارية المبيعة رقيقة، وكونه متطهرا عن الحدثين ، حتى يصح الاقتداء به ونحوه .

الثاني انه لو أسلم كافر، وروى عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة، فمع ظهور اسلامه وعدم وجود مايوجب فسقه بعد اسلامه ، يمتنع رد روايته . واذا قبلت روايته حال اسلامه ، فطول مدته في الاسلام أولى أن لا توجب رده .

والجواب عن الآية أن العمل بموجبها ، نفياً واثباتاً، متوقف على معرفة كونه فاسقا ، اوليس فاسقاً، لا على عدم علمنا بفسقه . وذلك لايتم دون البحث والكشف عن حاله .

وعن الخبر الاول ، من ثلاثة أوجه .

الاول ان النبي ، ﷺ ، اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه ، ولا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور . والقياس عليه ممتنع لان ماللنبي ﷺ ، من الاطلاع والمعرفة بأحوال المخبر لصفاء جوهر نفسه واختصاصه عن الخلق بمعرفة مالا يعرفه أحدمنهم من الأمور للغيبية، غير متحقق في حق غيره . (٢) .

الثاني أنه رتب الحكم على الظاهر ، وذلك ، وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به؛ فتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على انه ليس بعلة .

١ــ أصل الحديث رواه الأربعة في السنن من طريق سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس موصولا ومرسلا والراجح أنه مرسل .

٢ــ حديث انكاره على اسامة بقوله أشققت عن قلبه ومافي معناه يدل نصا على أن هذا حكم الأمة ولا حاجة الى قياس .

الثالث ، المعارضة بقوله تعالى (إن الظن لايغني من الحق شيئاً) وليس العمل بعموم أحد النصين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر، بل العمل بالآية أولى، لأنها متواترة ، وماذكروه آحاد .

وعن الخبر الثاني: لانسلم أن النبي، ﷺ ، لم يعلم من حال الأعرابي سوى الاسلام.

وعن الاجماع ، لانسلم أن الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبي ، ﷺ ، .

ولهذا ، ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس (١) ، ورد علي شهادة الأعرابي .

وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع . وذلك ، من وجهين :

الاول ان الرواية عن النبي ، ﷺ ، أعلى رتبة وأشرف منصباً من الاخبار فيما ذكروه من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى الرتبتين قبوله في اعلاهما .

الثاني ان الاخبار فيما ذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعن الوجه الثاني من المعقول بمنع قبول روايته دون الخبرة بحاله ،لاحتمال أن يكون كذوباً ، وهو باق على طبعه . وان قلنا : روايته في مبدإ إسلامه ؛ فلا يلزم ذلك في حالة دوامه ، لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب ، وشدة الاخذ بموجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ؛ واجتناب منهياته على مايشهد به العرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محبوب ، والتزمه ، فان غرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه .

١ـ فاطمة بنت قيس أولا ليست مجهولة الحال عند عمر وانما رد حديثها لاعتقاده انه معارض للقرآن كما تقدم تعليقا . وثانيا هي صحابية والصحابة عدول .

الفاسق المتأول الذي لايعلم فسق نفسه لايخلو، اما ان يكون فسقه مظنوناً ، او مقطوعاً به فان كان مظنونا ، كفسق الحنفي إذا شرب النبيذ ، فالاظهر قبول روايته وشهادته . وقد قال الشافعي ، (رضي الله عنه) اذا شرب الحنفي النبيذ احده واقبل شهادته .

وان كان فسقه مقطوعاً به .

فأما ان يكون ممن يرى الكذب ويتدين به ؛ اولا يكون كذلك .

فأن كان الاول ، فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادته كالخطابية من الرافضة لانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم في المذهب .

وان كان الثاني ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف .

فمذهب الشافعي واتباعه واكثر الفقهاء ان روايته وشهادته مقبولة . وهو اختيار الغزالي وابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين .

وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته . وهو المختار .

وقد احتج النافون بحجة ضعيفة .

وذلك أنهم قالوا . اجمعنا على ان الفاسق المفروض ، لو كان عالما بفسقه لم يقبل خبره . فاذا كان جاهلا بفسقه ، معتقداً انه ليس بفاسق ، فقد انضم الى فسقه فسق آخر وخطيئة اخرى ، وهو اعتقاده في الفسق انه ليس بفسق ، فكان اولى ان لا يقبل خبره ولقائل ان يقول : إذا لم يعتقد انه فاسق ، وكان متحرجا محترزا في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية ، فكان(١) إخباره مغلبا على الظن صدقه ، بخلاف ما إذا علم ان ما ياتي به فسقا ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم تحرزه عن الكذب فافترقا.

والمعتمد في ذلك النص والمعقول :

اما النص فقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتبثتوا) امر برد نبأ الفاسق .

---

١ . فكان ـ لعله كان يحذف الفاء لكونه جواباً لاذا الشرطية .

والخلاف انما هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجا تحت عموم الآية . غير انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنونا ، ومانحن فيه مقطوع بفسقه،فلا يكون في معنى صورة المخالفة .

وايضا قوله تعالى « إن الظن لايغني من الحق شيئا » غير انا خالفناهفي خبر من ظهرتعدالته،وفيمن كانفسقه مظنونا،فيبقىفيما عـداه على مقتضى الدليل.

واما المعقول ، فهو ان القول بقبول خبره يستدعي دليلا،والاصل عدمه .

فان قيل : بيان وجود الدليل النص ، والاجماع ، والقياس :

اما النصفقوله ، ﷺ ، « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والفاسق فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بتحريمه ، فكان صدقه في خبره ظاهراً. فكان مندرجا تحت عموم الخبر .

واما الاجماع.فهو انعليا عليهالسلام.والصحابةقبلوا اقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم.ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك إجماعا .

واما القياس فهو ان الظن بصدقه موجود.فكان واجبالقبول مبالغة في تحصيل مقصوده قياسا على العدل والمظنون فسقه .

والجواب : عن الخبر ماسبق في المسألة التي قبلها .

وعن الاجماع:انالا نسلم ان كلمنقبلشهادة الخوارجوقتلةعثمان كانوا يعتقدون فسقهم.فان الخوارجمنجملةالمسلمين والصحابة.ولم يكونوا معتقدين فسقأنفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم.وان قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق .

وعن القياس بالفرق في الاصول المستشهد بها .

اما فيالعدل فلظهور عدالتهواستحقاقهلمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب قبوله إعظاما له واجلالا (١) بخلاف الفاسق .

واما في مظنون الفسق فلأن حالهفي استحقاق منصب الشهادةوالرواية اقرب من حال من كان فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا .

١ـــ وايضاً عدالته لبعده عن من مواطن التهم .

اختلفوا في الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أولا ؟

فذهب قوم إلى انه لابد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة . وذهب آخرون الى الاكتفاء بالواحد فيهما. وهو اختيار القاضي ابي بكر . (١) والذي عليه الاكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة. وهو الاشبه وذلك لأنه لا نص ولا اجماع في هذه المسألة يدل على تعيين حد هذه المذاهب فلم يبق غير التشبيه والقياس .

ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه، فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية، فكان الحكم في شرط كل واحد منها ماهو الحكم في مشروطه .

فان قيل: التزكيه والتعديل شهادة، فكان العدد معتبرا فيها كالشهادة على الحقوق قلنا ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار؛ فلا يعتبر العدد في قبولها ، كنفس الرواية .

فان قيل: إلا أن ماذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط .

قلنا : بل مايقوله الخصم أولى حذرا من تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه . كيف وأن اعتباره قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا والاصل عدمه .ولا يخفى ان ما يلزم منه النفي الاصلي اولى مما يلزم منه مخالفته (٢) .

١ــ هو محمد بن الطيب الباقلاني .

٢ــ انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الاجماع في القول بأقل ما قيل. هل تمسك قائله بالاجماع؛ او استند إلى البراءة الاصلية واستصحاب الحال .

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما: فقال قوم: لابد من ذكر السبب فيهما، اما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به، فلعله اعتقده جارحا وغيره لا يراه جارحاً، واما في العدالة فلان مطلق التعديل لايكون محصلا للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر .

وقال قوم : لاحاجة الى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجارح ، وهو اختيار القاضي ابي بكر .

وقال الشافعي (رضي الله عنه) : لابد من ذكر سبب الجرح، لاختلاف الناس فيما يجرح به، بخلاف العدالة، فان سببها واحد لا اختلاف فيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار إنما هو مذهب القاضي ابي بكر . وذلك ، لانه إما ان يكون المزكي والجارح عدلا بصيرا بما يجرح به ويعدل، اولا يكون كذلك. فان لم يكن عدلا ، او كان عدلا وليس بصيرا، فلااعتبار بقوله، وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله ، اذ الغالب مع كونه عدلا بصيرا انه مااخبر بالعدالة والجرح، الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك .

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به، وان كان حقا الا ان الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل انه ايضا يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك . والظاهر أنه لايطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها، (١) والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لايعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة والا حاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال .

١ــ هذا خلاف الواقع. فقدوجد من أطلق الجرح كشعبة فلما استفسر فسره بما في الجرح به خلاف انظر كلام شراح الفية العراقي للابيات الآتيــة : =

اذا تعارض الجرح والتعديل، فلايخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب، اولم يعينه: فان لم يعينه. فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على مالم يعرفه المعدل، ولانفاه لامتناع الشهادة على النفي. وان عين السبب بأن يقول تقديرا: رأيته، وقد قتل فلانا، فلا يخلوا اما ان لايتعرض المعدل لنفي ذلك، او يتعرض لنفيه.

فان كان الاول، فقول الجارح يكون مقدما لما سبق. وان تعرض لنفيه بأن قال: رأيت فلاناً المدعى قتله حيا بعد ذلك، فههنا يتعارضان، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد، وشدة الورع والتحفظ، وزيادة البصيرة الى غير ذلك مما ترجح به احدى الروايتين على الاخرى كما سيأتي تحقيقه. (١)

=ولم يروا قبول جرح ابهما - للتخلف في اسبابه وربما - استفسر الجرح فلم يقدح كما - فسره شعبة بالركض فما هذا الذي عليه حفاظ الاثر - كشيخي الصحيح مع اهل النظر. ا هـ وليس ذلك تدليسا لأنه جرح الراوي بما هو جرح في نظره.

١- اي في قاعدة الترجيح.

المسألة السادسة

في طرق الجرح والتعديل

أما طرق التعديل متفاوتة في القوة والضعف . وذلك ، لانه لايخلو اما أن يصرح المزكي بالتعديل قولا ، أولا يصرح به

فان صرح به بأن يقول «هو عدل» رضاً ، فاما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول (لاني عرفت منه كذا وكذا » أولا يذكر السبب . فان كان الاول ، فهو تعديل متفق عليه . وان كان الثاني فمختلف فيه والا ظهر منه التعديل، كما سبق في المسألة المتقدمة . فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه ولنقصان البيان فيه بخلاف الاول . (١)

واما ان لم يصرح بالتعديل قولا ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روى عنه خبرا .

فان حكم بشهادته فهوأيضاً تعديل متفق عليه . والا كان الحاكم فاسقاًبشهادة من ليس بعدل عنده وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ، اللهم الا أن يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق . واما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق عليهما . والاول ، وان اختص بذكر السبب ، فهذا مختص بالزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الاول .

واما ان عمل بروايته على وجه علم انه لامستندله في العمل سواها، ولايكون ذلك من باب الاحتياط فهو ايضاً تعديل متفق عليه ، والا كان عمله براوية من ليس بعدل فسقاً . وهذا الطريق ، وان احتمل ان يكون العمل فيه مستندا الى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهرا ، كما في التعديل بالقول من غير ذكر

---

١ ـ هذا فيما إذا أثني على من زالت عنه جهالة العين . اما إذا أثنى على مبهم كأن يقول حدثني الثقة. فالصحيح أنه يتوقف في الحكم بعدالته حتى تزول عنه جهالة العين وينظر في حاله فقد يعلم فيه جرحا غير من عدله .

السبب ، فهو راجح على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف في ذلك ومرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية. ولذلك، اشترط فيه مالم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم واوفى.

واما ان روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أولا .

ومنهم من فصل وقال : ان عرف من قول المزكي اوعادته انه لايروي الا عن العدل ، فهو تعديل ، والا فلا . وهو المختار . وذلك لان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها . ولا يلزم من روايته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، ان يكون ملبسا مدلسا في الدين ، كما قيل. لانه انما يكون كذلك ان لو اوجبت روايته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك .

بل غايته . انه قال (سمعته يقول كذا) فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته . والا كان مقصرا . وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحاً بالنسبة الى باقي الطرق .

اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر ، ولا سيما ان اقترن بذكر السبب للاتفاق والاختلاف في هذا الطريق . ولهذا ، يكون مرجوحاً بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل .

وأما بالنسبة الى العمل بالرواية ، فلاشتراكهما في أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها .

وأما طرق الجرح ، ان يصرح بكونه مجروحا . ويذكر مع ذلك سبب الجرح . وان لم يذكر معه سبب الجرح . فهو جرح كما سبق في المسألة المتقدمة ، لكنه دون الأول ، للاختلاف فيه ، وللاتفاق على الأول وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته . لجواز ان يكون ذلك بسبب غير الجرح. وذلك إما لمعارض . واما لانه غير ضابط اولغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه. ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة . لانه

لم يأت بصريح القذف . وانما جاء ذلك مجيء الشهادة . ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين . كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ ونحوه . ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلا ولكنه روي عمن لقيه قولا يوهم انه لقيه (١) . وكقوله : حدثنا فلان وراء النهر . موهما انه يريد جيحان . وانما يشير به الى نهر عيسى مثلا . لأنه ليس بكذب ، وانما هو من المعاريض المغنية عن الكذب .

المسألة السابعة

اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة (٢).

وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية .

ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ماوقع من الاختلاف والفتن فيا بينهم . وبعد ذلك ، فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم ، اذا لم يكن ظاهر العدالة .

١ــ تدليس الاسناد عند علماء الحديث ان يروي المحدث عمن لقيه مالم يسمعه منه موهما أنه سمعه منه بصيغة ليست صريحة في الاتصال كرواية من لقي الزهري حديثا عنه لم يسمعه منه بصيغة عن وقال ليوهم أنه سمعه منه. فان فعل ذلك وكان عاصره ولم يلقه فمرسل خفي . ومن اكتفى باشتراط المعاصرة في التدليس جعل المرسل الخفي نوعا منه. والصواب الفرق بينهما . وبذلك يعرف مافي كلام الآمدي من المخالفة لما اصطلح عليه علماء الحديث .

٢ــ انظر ماذكره ابن حجر العسقلاني في تعريف الصحابي وطرق معرفة صحبته ومعرفة حاله في الفصول الثلاثة التي جعلها في مطلع الجزء الاول من كتاب الاصابة في تمييز الصحابة .

ومنهم من قال بأن كل من قاتل عليا عالما منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الأمام الحق .

ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم ، لان أحد الفريقين فاسق، وهو غير معلوم ولا معين .

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته ، اذا انفرد، لان الاصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، لايقبل ذلك منه مع مخالفة غيره لتحقق فسق أحدهما من غير تعيين .

والمختار إنما هو مذهب الجمهور من الائمة، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم . فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أي عدولا . وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ . ومنها قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) » والاهتداء بغير عدل محال . وقوله ﷺ « ان الله اختار لى أصحاباً وأصهارا وانصاراً » (٢) واختيار الله تعالى لايكون لمن ليس بعدل . ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لامراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة اليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، والتشدد في امتثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحدوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام . ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك .

وعند ذلك، فالواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على احسن حال ، وان ذلك إنما كان لما أدي اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ماصار اليه ، وانه اوفق للدين وأصلح للمسلمين . وعلى هذا، فاما أن يكون كل مجتهد مصيباً او ان المصيب واحد ، والآخر مخطىء في اجتهاده .

١ــ انظر ماسبق تعليقا ص ٢٣٢ ج ١

٢ــ قال ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات حديث إن الله اختار لى اصحابا وانصارا . فيه ابن عبيد . وقال قال ابن حبان والحديث باطل لا أصل له.

وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لاتكون مردودة . اما بتقدير الاصابة فظاهر ، واما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالاجماع .

وإذ اتينا على ما أردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلا بد من الاشارة إلى بيان من يقع عليه اسم الصحابي .

المسألة الثامنة

اختلفوا في مسمى الصحابي :

فذهب أكثر اصحابنا واحمد بن حنبل إلى ان الصحابي من رأى النبي ، ﷺ وان لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولاروى عنه ، ولا طالت مدة صحبته .

وذهب آخرون إلى ان الصحابي إنما يطلق على من راى النبي ﷺ ، واختص به اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وان لم يروعنه .

وذهب عمرو بن يحيى إلى ان هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي ﷺ ، واخذ عنه العلم .

والخلاف في هذه المسألة . وان كان آيلا الى النزاع في الاطلاق اللفظي ، فالاشبه إنما هو الاول ويدل على ذلك ثلاثة امور .

الأول : ان الصاحب اسم مشتق من الصحبة ؛ والصحبة تعم القليل والكثير ، ومنه يقال صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، واكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلمني وحدثني وزارني ، وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة .

الثاني انه لوحلف انه لايصحب فلانا في السفر ، اوليصحبنه ، فانه يبر ويحنث بصحبته ساعة .

الثالث انه لوقال قائل : صحبت فلانا ، فيصح ان يقال : صحبته ساعة اويوماً اواكثر من ذلك ، وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ، اولا ، ولولا ان الصحبة شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتيج الى الاستفهام (١)

١ ــ قد يقال لو كانت الصحبة شاملة لجميع هذه الصور لما احتيج أيضا إلى استفهام .

فان قيل : ان الصاحب في العرف انما يطلق على المكاثر الملازم ، ومنه يقال: اصحاب القرية ، واصحاب الكهف والرقيم،واصحاب الرسول،و اصحاب الجنة للملازمين لذلك ، واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم.

ويدل على ذلك انه يصح ان يقال: فلان لم يصحب فلانا، لكنه وفد عليه اورآه، اوعامله والاصل في النفي ان يكون محمولا على حقيقته ، بل لابد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه. ولهذا، يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي، وابويوسف ومحمد بن الحسن صاحبا ابي حنيفة(١) ولايصح ان يقال لمن رآهما وعاشرهما طويلا ولم يأخذ عنهما ، انه صاحب لهما .

والجواب عن الشبهة الاولى: انالانسلم ان اسم الصاحب لايطلق الا على المكاثر الملازم ، ولايلزم من صحة اطلاق اسم الصاحب على الملازم المكاثر كما في الصور المستشهد بها امتناع اطلاقه على غيره ، بل يجب ان يقال بصحة اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة ، نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز، والاشتراك عن اللفظ وصحة النفي انما كان لان الصاحب في اصل الوضع، وان كان لمن قلت صحبته او كثرت ، غير انه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته . فان اريد نفي الصحبة بالمعني العرفي ، فحق . وان اريد نفيها بالمعنى الاصلي ، فلايصح .

وهذا هو الجواب عما قيل من اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا .

واذا عرف ذلك، فلو قال من عاصر النبي ﷺ ،انا صحابي مع اسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لايصدق في ذلك ،لكونه متهماً بدعوى رتبة يثبتها لنفسه، كمالو قال : اناعدل ، اوشهد لنفسه بحق .

هذا ماأردناه من الشرط المعتبرة .

١ــ المزني هواسماعيل بن يحيى بن اسماعيل ابو ابراهيم المصري الشافعي مات سنة ٢٦٤هـ عن ٨٩ سنة وابو يوسف هو يعقوب بن ابراهيم الانصاري الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ١٨٢ ومحمد بن الحسن هو ابوعبدالله الشيباني مات سنة ١٨٩

واما الشروط التى ظن انها شروط ، وليست كذلك ، .

فشروط : منها انه ليس من شرط قبول الخبر العدد، بل يكفي في القبول خبر العدل الواحد ، خلافا للجبائي ، فانه قال: لا يقبل الا ان يضاف اليه خبر عدل آخر ، او موافقة ظاهرا ، وان يكون منتشرا فيا بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة ، ونقل عنه ايضا انه لا يقبل الخبر في الزنا الا من اربعة .

والوجه في الاحتجاج والانفصال ماسبق في مسالة وجوب التعبد بخبر الوحد ،

وايضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء ، كماسبق بيانه . ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية الضرير اذا كان حافظاً لما يسمعه ، وله آلة ادائه ، ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ماتسمعه من صوتها ، مع انهم لايرون شخصها : ولاعدم القرابة ؛ بل تجوز رواية الولد ، وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك . ولاعدم العداوة ، لان حكم الرواية عام ، فلا يختص بواحد معين ، حتى تكون العداوة مؤثرة فيه . ولا الحرية بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة.

ولايشترط ايضا في الرواية ان يكون مكثر من سماع الاحـاديث مشهور النسب . لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يروسوي خبر واحـد وعلى قبول رواية من لايعرف نسبه . اذ كان مشتملا على الشرائط المعترة .

ولايشترط ايضا ان يكون فقيها عالماً بالعربية وبمعنى الخبر .

وسواء كانت روايته موافقة للقياس اومخالفة . خلافا لأبي حنيفة فيا يخالف القياس . لقوله ﷺ: «نضر الله امرء أسمع مقالتى فوعاها » الى قوله : (فرب حامل فقه ليس بفقيه » دعاله واقره على الرواية : ولولم يكن مقبول القول لما كان كذلك ؛ ولان الصحابة سمعوا اخبار آحاد لم يكونوا فقهاء كماذكرناه فيا تقدم ، ولان الاعتماد على خبر النبي ﷺ والظاهر من الراوي اذا كان عدلا متديناً انه لايروي الاما يتحققه على الوجه الذى سمعه .

القسم الثالث

في مستندات الراوي وكيفية روايته

الراوي لا يخلو إما أن يكون صحابياً أو غير صحابي،فان كان صحابياً فقد اتفقوا على أنه اذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو اخبرني اوحدثني او شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول واختلفوا في مسائل.

المسألة الأولى

اذا قال الصحابي : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه سمعه من النبي , ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف . و قال القاضي ابو بكر : لايحكم بذلك ،بل هو متردد بين ان يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين ان يكون قد سمعه من غيره،وبتقدير ان يكون قد سمعه من غير، النبي ﷺ .

فمن قال بعدالة جميع الصحابة ، فحكمه حكم مالو سمعه من النبي ﷺ .

ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم، فحكمه حكم مراسيل تابع التابعين. وسيأتي تفصيل القول فيه

والظاهر ان ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة، لأن قوله « قال » يوهم السماع من النبي، ﷺ ، من غير واسطة ايهاماً ظاهراً . والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة انه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ، ويريد غيره .

المسألة الثانية

اذا قال الصحابي (سمعت وسول الله . ﷺ . يأمر بكذا اوينهى عن كذا) اختلفوا في كونه حجة .

فذهب قوم الى أنه ليس بحجة ، لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي ﷺ، وقوله الصحابي « سمعته يأمرو ينهي » لايدل على وجود الامر والنهي من النبي . ﷺ . لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي . فلعله سمع صيغة اعتقد انها امر أونهي . وليست كذلك عند غيره .

ويحتمل انه سمع النبي . ﷺ . يأمر بشيء أوبنهي عن شيء وهو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع أضداده . وان النهي عن الشيء أمر بأحد اضداده . فنقل الامر والنهي . وليس بأمر ولانهي عند غيره) .

والذي عليه اعتماد الاكثرين . انه حجة وهو الاظهر . وذلك لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق . وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الاما تحقق انه أمر او نهي من غير خلاف نفياً للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده أمراً ولانهياً .

اذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، واوجب علينا كذا وحرم علينا كذا ، أوأبيح لنا كذا .

فمذهب الشافعي واكثر الائمة انه يجب اضافة ذلك الى النبي عليه السلام وذهب جماعة من الاصوليين والكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى المنع من ذلك، مصيراً منهم الى أن ذلك سترددبين كونه مضافاً الى النبي عليه السلام، وبين كونه مضافاً الى أمر الكتاب أو الأمة ، او بعض الائمة . وبين ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، وأضافه الى صاحب الشرع ، بناء على ان موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع .

واذا احتمل واحتمل، لايكون مضافاً الى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة .

والظاهر مذهب الشافعي . وذلك . لان من كان مقدماً على جماعة . وهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه فاذا قال الواحد منهم : امرنا بكذا . ونهينا عن كذا . فالظاهر انه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه، والصحابة بالنسبة الى النبي ﷺ على هذا النحو .

فاذا قال الصحابي منهم : امرنا أو نهينا : كان الظاهر منه أمر النبي ، ﷺ ونهيه . ولا يمكن حمله على أمر الكتاب ونهيه . لانه لو كان كذلك . لكان ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفته الواحد منهم ، ولا على امر الامة ونهيها . لان قول الصحابي . أمرنا ونهينا قول الامة ، وهم لايأمرون وينهون انفسهم، ولا على أمر الواحد من الصحابة اذ ليس أمر البعض للبعض اولى من العكس .

كيف وان الظاهر من الصحابي انه انما يقصد بذلك تعريف الشرع ، وذلك لايكون ثابتا بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ، ولا ان يكون ذلك بناء على ما قيل من القياس والاستنباط لوجهين .

الاول ان قول الصحابي أمرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مأموراً باتباع حكمه فذلك غير موجب للامر بالاتباع من لم يظهر له ذلك القياس .

الثاني ان قوله : أمرنا ونهينا بكذا عن كذا إنما يفهم منه مطلق الأمر والنهي لا الامر باتباع حكم القياس .

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا . فذهب الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله، ﷺ، خلافا لابي الحسن الكرخي(٣)من اصحاب ابي حنيفة . والمختار مذهب الاكثرين ، وذلك لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

فان قيل . اسم السنة متردد بين سنة النبي ، وسنة الخلفاء الراشدين، على ماقال ﷺ « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ »

واذا كان اللفظ مترددا بين احتمالين. فلا يكون صرفه الى أحدهما دون الآخر أولى من العكس

قلنا : وان سلمنا صحة اطلاق السنة على ماذكروه ، غير ان احتمال إرادة سنة النبي ، ﷺ ، أولى لوجهين :

الاول أن سنة النبي ، ﷺ ، أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي، ﷺ ، ومقصود الصحابي انما هو بيان الشرعية . ولايخفى أن اسناد ماقصدبيانه الى الاصل أولى من اسناده الى التابع .

الثاني أن ذلك هو المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى .

١ــ ابو الحسن الكرخي هو عبيدالله بن دلهم بن دلال البغدادي الحنفي مات ٣٤٠ عن ٨٠ سنة

اذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ؛ وكانوا يفعلون كـذا ، وذلك كقول عائشة . « كانوا لايقطعون في الشيء التافه » .

وكقول ابراهيم النخعي :(١) «كانوا يحذفون التكبير حذفا »فهو عند الاكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافا لبعض الاصوليين .

ويدل على مذهب الاكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه انمـا أورد ذلك في معرض الاحتجاج ، وانما يكون ذلك حجة أن لو كان مانقله مستنداً الى فعل الجميع ، لان فعل البعض لايكون حجة على البعض الآخر ، ولا على غيرهم .

فان قيل : لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لـكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد فيه . وحيث سوغتم ذلك دل على عوده الى البعض دون الكل .

قلنا : تسويغ الا جتهاد فيه انما كان لان اضافة ذلك الي الجميع وقع ظناً لا قطعاً . وذلك ، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي ، ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنيا ، وان كان لايسوغ فيه الاجتهاد عندما اذا ثبت بطريق قاطع .

واما ان كان الراوي غيرصحابي ، فمستنده في الرواية اما قراءة الشيخ ، لمايرويه عنه . أو القراءة على الشيخ أو اجازة الشيخ له . أو ان يكتب له كتابا بمايرويه عنه . أو يناوله الكتاب الذي يرويه عنه . أو أن يرى خطاً يظنه خط الشيخ بأني سمعت عن فلان كذا . فان كان مستنده في الرواية قراءة الشيخ ، فاما ان يكون الشيخ قدقصد اسماعه بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق: فان قصد اسماعه بالقراءةاو مع غيره ، فهذا هواعلى الرتب في الرواية، وللراوي عنه

١ــ ابراهيم النخعي هو ابن يزيد بن قيس ابو عمران الكوفي الفقيه مات ٩٦ عن ٤٩ او عن ٥٨ سنة وبذلك يعلم انه غير صحابي فذكره هنا وهم ، وكان يجب تاخيره بعد قوله ، وأما إن كان الراوي غير صحابي

ان يقول: حدثنا واخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا . وان لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول ، حدثنا ، وأخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك ، بل له ان يقول : قال فلان كذا وسمعته يقول كذا ويحدث بكذا ، ويخبر بكذا .

واما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غيرما يوجب السكوت عن الانكار، من اكراه او غفلة اوغير ذلك ، فقد اتفقوا على وجوب العمل به ، خلافا لبعض اهل الظاهر ، لانه لولم تكن روايته صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا ، لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح ، وذلك بعيد عن العدل المتدين . ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله : اخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه .

واختلفوا في جواز قوله : حدثنا واخبرنا مطلقا ، والا ظهر امتناعه ، لان ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك من غير نطق منه كذب .

واما اجازة الشيخ ، وذلك بان يقول : اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني , او ما صح عندك من مسموعاتي

فقد اختلفو في جواز الرواية بالاجازة : فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل ، واكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسليط الراوى على قوله : اجازنى فلان كذا وحدثنى ، واخبرنى اجازة . واختلفو في قوله : حدثنى واخبرني مطلقا.

والذي عليه الاكثر ، وهو الاظهر ، انه لا يجوز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ،

وقال ابو حنيفة وابو يوسف : لاتجوز الرواية بالاجازة مطلقا .

وقال ابو بكر الرازي (١) من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز روايته ، جازت روايته بقوله: اخبرني وحدثني

١ــ ابو بكر الرازي هو أحمد بن على الجصاص البغدادي الفقيه الحنفي مات سنة ٣٧٠ عن ٧٥ سنة

وذلك كمالو كتب انسان صكا ، والشهود يرونه ثم قال لهم : اشهدوا على بجميع مافي هذا الصك ؛ فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليهما في ذلك الكتاب،والافلا.

والمختار انما هو جواز الرواية بالاجازة ، وذلك لأن المجيز عـدل ثقة ؛ والظاهر انه لم يجز الا ما علم صحته ، والا كان باجازته رواية مالم يروه فاسقا ، وهو بعيد عن العدل . واذا علمت الرواية او ظنت باجازته ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القاريء او قريء عليه وهو ساكت .

فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولاما يجري مجرى فعله، فلم يجز أن يقول الراوي عنه : اخبرني ، ولا حدثني لانه يكون كذبا ، ولانه قادر على ان يحدث به . فحيث لم يحدث به دل على انه غير صحيح عنده .

قلنا : هذا باطل بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القاريء ، فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ، ولا ما يجري مجراه ، وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول : اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث .

وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيما اذا ناوله كتابا فيه حديث سمعه، وقال له: قد اجزت لك ان تروى عني مافيه،وله ان يقول : ناولني فلان كذا ، واخبرني ، وحدثني مناولة .

وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه بحديث وقال : اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته ، ويسلط الراوي على ان يقول : كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كتابة . ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة ، لم تجز له الرواية ، اذ ليس في الكتابة والمناوله ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه

أما رؤية خط الشيخ بأني سمعت من فلان كذا، فلايجوز مع ذلك الرواية عنه،وسواء قال: هذا خطي، اولم يقل،لانه قد يكتب ماسمعه. ثم يشكك فيه، فلابد من التسلط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، اذليس لاحد رواية ماشك في روايته ، إجماعاً ، وعلى هذا ، فلوروى كتابا عن بعض المحدثين، وشك في حديث واحد منه

غير معين،لم تجز له روايته (١) شيء منه ، لانه مامن واحد من الملك الاحاديث الا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه. وكذلك ، لوروي عن جماعة حديثاً،وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين، فليس له الرواية عن واحد منهم، لانه ما من واحد الاويجوزان يكون هو المشكوك في الرواية عنه،والرواية مع الشك ممتنعة.

نعم، لوغلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذ امما اختلف فيه .

فقال أبو حنفة : لايجوز روايته ولاالعمل به ، لانه حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة .

وقال الشافعي وابويوسف ومحمدبن الحسن: تجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته. ولهذا فان أحاد أصحاب رسول الله ﷺ كان يحملون كتب الرسول الى أطراف البلادفي أمور الصداقات وغيرها ،وكان يجب على كل أحدالاخذ بها باخبار حاملها أنها من كتب الرسول،وان لم يكن ما فيها مماسمعه الحامل ، ولا المحمول اليه . لكونها مغلبة على الظن. ولاكذلك في الشهادة ، لإنه قد اعتبر فيها من الاحتياط مالم يعتبر مثله في الرواية ، كما ذكرناه فيما تقدم. وعلى هذا،فلوقال ،عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح،فالحكم في جوازالاخذ به والخلاف فيه،كما سبق فيما اذا ظن انه يرويه ، مع الاتفاق على انه لاتجوزروايته عنه بخلاف مااذا ظن الرواية ، عنه .

١ــ روايته ــ الصواب رواية .

القسم الرابع

فيما اختلف في رد خبر الواحد به ـ وفيه عشر مسائل

المسألة الأولى

اختلفوا في نقل حديث النبي ، ﷺ بالمعنى دون اللفظ .

والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد ابن حنبل والحسن البصري واكثر الأئمة انه يحرم ذلك على الناقل ، اذ(١) كان غير عارف بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها ؛ وان كان عالما بذلك فالاولى له النقل بنفس اللفظ اذ هو ابعد عن التغيير والتبديل وسوء التأويل . وان نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ، ولا نقصان منه ، فهو جائز .

ونقل عن ابن سيرين(٢) وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختيار ابي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

ومنهم من فصل وقال : بجواز ابدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشتبه الحال فيه ، ولا يجوز بما عدى ذلك.

والمختار مذهب الجمهور . ويدل عليه النص ، والاجماع ، والاثر المعقول .

أما النص، فما روي ابن مسعود أن رجلا سأل النبي، ﷺ ، وقال له: «يارسول الله تحدثنا بحديث لانقدر ان نسوقه كما سمعناه ، فقال ﷺ و اذا اصاب احدكم المعنى فليحدث (٣) وايضاً . فان النبي ، ﷺ ، كان مقرراً لآحاد رسله الى البلاد في ابلاغ او امره ونواهيه بلغة المبعوث اليهم دون لفظ النبي . ﷺ . وهو دليل الجواز .

١ــ إذا الصواب إن أو إذا .

٢ــ هو محمد بن سيرين الأنصاري مولاهم أبو بكر ابن أبي عمرة البصري مات في شوال سنة ١١٠ عن ٧٧ سنة وابو بكر الرازي هو الجصاص تقدمت ترجمته.

٣ــ قال السيوطي في تدريب الراوي روى البيهقي عن مكحول قال دخلت أنا وأبو الأزهر على واثلة ابن الأسقع فقلنا له يا أبا الأسقع حدثنا ، الخ . ومكحول هو ابو ايوب، أو ابو مسلم الشامي الدمشقي وابو الأزهر هو المغيرة بن فروة الدمشقي .

واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اداحدث قال : قال رسول الله ﷺ . هكذا او نحوه . ولم ينكر عليه منكر . فكان اجماعاً .

واما الاثر فماروي عن مكحول انه قال : دخلنا على واثلة بن الاسقع فقلنا « حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولاتأخير » فغضب وقال « لا بأس اذا قدمت واخرت اذا اصبت المعني (١)

واما المعقول فمن وجهين : الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم ، واذاجاز الا بدال بغير العربية في تفهم المعني . فالعربية أولى .

الثاني هو انا نعلم إن اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه . ولهذا . فان النبي ﷺ كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة ، بل المقصود انما هو المعنى . ومع حصول المعنى . فلا اثر لاختلاف اللفظ .

فان قيل : ما ذكر تموه معارض بالنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ « نضر الله امرأ سمع مقالتي . فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه . ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه

وأما المعقول فمن وجهين : الاول ان العلماء بالعربية واهل الاجتهاد ، قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى ان كل واحد منهم قد يتنبه منه على مالا يتنبه عليه الآخر . وعند ذلك فالراوي وان كان عالماً بالعربيه واختلاف دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ، فاذا أتى بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال ان يكون ما اخل به هو المقصود ، او بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما اختل المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بان ينقل كل واحد ماسمعه من الراوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه على حسب ما يعقله من لفظه ، مع التفاوت اليسير في المعنى ، حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعني المقصود باللفظ النبوي بالكلية ، وهو ممتنع .

١ ــ ذكر السيوطي في تدريب الراوي الحديث مطولا وقال رواه ابن منده في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن اكيمة وهو السائل والحديث مضطرب لا يصح ، كما قال السخاوي . وذكره الجوزجاني في الموضوعات

الثاني ان خبر النبي (ﷺ) قول تعبدنا باتباعه؛ فلايجوز تبديله بغيره، كالقرآن وكلمات الاذان والتشهد والتكبير .

والجواب عن النص من وجهين :

الاول القول بموجبه، وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولانقصان يصح أن يقال أدى ماسمع كما سمع. ولهذا، يقال لمن ترجم لغة الى لغة، ولم يغير المعنى ادي ماسمع كما سمع . ويدل على ان المراد من الخبر انما هو نقل المعني دون اللفظ ، ماذكره من التعليل. وهو اختلاف الناس في الفقه؛ اذ هو المؤثر في اختلاف المعني.

واما الالفاظ التى لايختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض ، فذلك ممايستوي فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ، ولا يكون مؤثرا في تغيير المعني .

الثاني ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ، وذلك لان الظـــاهر ان الخبر المروي حديث واحد . والاصل عدم تكرره من النبي ، ﷺ . ومع ذلك ، فقد روي بألفاظ مختلفة. فانه قد روى نضر اللهامرأ، ورحم الله امرأ، ورب حامل فقه غير فقيه ، وروي لافقه له (١) .

وعن المعني الاول من المعقول أن الكلام انماهو مفروض في نقل المعني من غير زيادة ولانقصان ، حتى انه لوظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا .

وعن الثاني بالفرق بين مانحن فيه وماذكروه من الأصول المقيس عليها .

اما القرآن فلأن المقصود من الفاظه الاعجاز، فتغييره مما يخرجه عن الاعجاز فلايجوز، ولاكذلك الخبر فان المقصود منه المعني دون اللفظ . ولهذا فانه، لايجوز التقديم والتأخير في القرآن، وان لم يختلف المعنى ، كما لوقال بدل اسجدي اركعي ، واركعي واسجدي . ولاكذلك في الخبر.

واماكلمات الاذان والتشهد والتكبير ، فالمقصود منها انما هو التعبد بها. وذلك لايحصل بمعناها، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ. كيف وانه ليس قياس الخبر على ماذكروه اولى من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهـادة على شهادة الغير مع اتحاد المعني ، وان كان اللفظ مختلفا .

---

١ ــ أصل الحديث رواه أحمد في المسند والترمذي في الجامع .

المسألة الثانية

اذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو امـا أن ان يكون انكاره لذالك انكار جحود وتكذيب للفرع ، او انكار نسيان وتوقف .

فان كان الاول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر(١)لان كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ، ولابد من كذب أحدهما ؛ وهو مـوجب للقدح في الحديث . غير أن ذلك لايوجب جرح واحد منهما على التعيين .لاو كل واحد منهما عدل ؛ وقد وقع الشك في كذبه .والاصل العدالة ؛ فلا تترك بالشك . وتظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر .

واما ان كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به .

فذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين الى جواز العمل ، خلافا للكرخي (٢) وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ولا حمد بن حنبل في الرواية الاخري عنه ودليله الاجماع , والمعقول .

أما الاجماع،فما روي ان ربيعة بن ابي عبدالرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن أبيه عن ابي هريرة عن النبي ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد (٣) ؛ ثم نسبه سهيل ؛ فكان يقول . حدثني ربيعة عني أني حدثته عن ابي هريرة عن النبي ﷺ ويرويه هكذا.ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك.فكان إجماعاً منهم على جوازه.

١ـــ ذكر النووي في التقريب أنه المختار وذكر السيوطي في تدريب الراوي أن مقابل المختار عدم رد المروى قال واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي ، ثم ذكر قولا ثالثاً ورابعاً فارجع إليه،واختار عدم الرد أيضا ابن السبكي في جمع الجوامع

٢ـــ الكرخي هو ابو الحسن عبيد الله بن دلهم .

٣ـــ رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود .

وأما المعقول فمن وجهين .

الاول أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الاصل ، غير مكذب له وهما عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها .

الثاني أن نسيان الاصل الرواية لاتزيد على موته وجنونه . ولومات أوجن ، كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعا فكذلك ، اذانسي .

فان قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلاحجة فيه،لاحتمال ان سهيلا ذكر الرواية برواية ربيعة عنه،ومع الذكرفالرواية تكون مقبولة.ثم هو معارض بماروى ان عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب ؛ رضى الله عنه (أماتذكر ياامير المؤمنين؛ لما كنا في الابل ، فأجنبت فتمعكت في التراب ؛ ثم سألت النبي ﷺ فقال: انما يكفيك ان تضرب بيديك (١)) فلم يقبل عمر من عمار ماروواه ، مع كونه عدلا عنده ، لما كان ناسيآله .

واما ماذكرتموه من المعقول ، فالاصل وان لم يكن مكذبا للفرع،غير ان نسيانه لمانسب اليه يجب ان يكون مانعاً من العمل به، كمالو ادعى مدع انالحاكم حكم له بشيء ، فقال الحاكم : لااذكر ذلك ، فأقلم المدعى شاهدين شهدا بذلك ، فانه لايقبل . وكذلك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان ، فان الشهادة لاتقبل .

الجواب عن قولهم ان سهيلا ذكر الرواية . قلنا : لوكان كذلك ، لانطوي ذكر ربيعة ، وكان يروي عن شيخه ، كما لونسي ، ثم تذكر بنفسه . واما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيرا لما نحن فيه فان عمارا لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ﷺ وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان شاكا في روايته او كأن ذلك كان مذهباً له ، فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ماسياتي تقريره .

١ـ أثر محاجه عمار لعمر في تيميم الجنب رواه أحمد في المسند وأما حديث تعليم النبي ﷺ عماراً صفة التيمم فروى في الصحيحين .

واما الحاكم اذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ؛ فقد قال مالك وابويوسف: يلزمه الحكم بشهادتهما. وعندنا ، وان لم يجب عليه ذلك، فهو واجب على غيره من القضاة .

واما القياس على الشهادة؛ فلا يصح، لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية، وقد اعتبر فيها من الشروط والقيود مالم يعتبر في الرواية، وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكورة ولا يقبل فيها العنعنة، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب. ولو قال أعلم بدل قوله (أشهد لايصح . ولاكذلك في الرواية . فامتنع القياس .

المسألة الثالثة

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لاتخالف المزيد عليه، كما لوروى جماعة ، ان النبي دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، فقال : دخل البيت وصلى ، فلا يخلو إما ان يكون مجلس الرواية مختلفاً بان يكون المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير مجلس الباقين ؛ أو ان مجلس الرواية متحد، ويجهل الامران.

فان كان المجلس مختلفا، فلانعرف خلافا في قبول الزيادة، لاحتمال ان يكون النبي ﷺ ، قدفعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر، والراوى عدل ثقة، ولم يوجد مايقدح في روايته ، فكانت روايته مقبولة . ولهذا فانه لوروى حديثا لم ينقله غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته، وكذلك لوشهد اثنان على شخص بالفى درهم لزيد في مجلس ، وشهدت بينة أخرى عليه في مجلس آخر بالف ، لايكون ذلك قادحا في الالف الزائدة، مع ان باب الشهادة أضيق من باب الرواية كما قررنا .

واما ان اتحد المجلس ، فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لا يتصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزياذة وفهمها ؛ فلا يخفى ان تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة، يكون أولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض

فيجب ردها (١) وان لم ينتهوا الى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء اوالمتكمين على وجوب قبول الزيادة ، خلافاعنه لجماعةمن المحدثين ولاحمد بن حنبل في إحدى الروايتين .

ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقه ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها فلاحتمال ان يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في اثناء المجلس وسمع بعض الحديث أو خرج في أثناء المجلس لطارىء اوجب له الخروج قبل سماع الزيادة . وبتقدير ان يكون حاضراً من اول المجلس الى آخره؛ فلاحتمال ان يكون قد طرأ ماشغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو اوالم اوجوع اوعطش مفرط اوفكرة في امرمهم او اشتغال بحديث مع غيره و التفات اليه،او انه نسيها بعد ماسمعها . ومع تطرق هذه الأحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحافي روايته

فان قيل : هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة في حق من لم يرو الزيادة فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضاً منقدح . وذلك ، بان يتوهم انه سمع تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سماعها من الرسول ؛ او انه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي ، وذلك كماروى ابن عباس عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ،انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفي . قال ابن عباس : ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث . وكذلك ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : فاذا زادت الابل علي مائة وعشرين استؤنفت الفريضة ، فظن الراوي ان الاستئناف إعادة للفرض الاول في المائة الاولى ، فقال : في كل خمس شاة وادرج ذلك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ،ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة اولى من تركها ، بل الترجيح بجانب الترك لوجهين :

١ـ وقيل تقبل لجواز ان تكون الجماعة تركتها اقتصارا على محل الاستشهادلا غلطاً ولاسهوا ومثال ذلك حديث حذيفة «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا » نفرد أبو مالك الأشجعي فقال : وتربتها طهورا ، أنظر التقريب وشرحه للسيوطي .

الاول ان حتمال تطرق الغط والسهو على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعه .

الثاني أن الترك على وفق النفى الاصلى ، والاثبات على خلافه ،فكان اولى ، ولهذا ، فانه لواجتمع المقومون على قيمة متلف ، وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلغى بالاجماع .

والجواب عما عارضوا به من السهوفي حق رواى الزيادة ، انه وان كان منقدحا، غير ان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة اكثر. ولان سهو الأنسان عما سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه .
وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتاويل وان كان قائما . غيرانه فيغاية البعد، اذ الظاهر من حال العدل الثقة انهلايدرج في كلام النبي ﷺ ماليس فيه لمافيه من التدليس والتلبيس،ولو جوز مثلذلك فما منحديث الا ويمكن ان يتطرقاليه هذا الاحتمال . ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث .

وما ذكروه من الترجيح الاول فغير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الاخرين وهو من جملة صور النزاع ، وبتقدير ان يكون اكثر،فقد بينا ان الترجيح بجانب الواحد .

وما ذكروه من الترجيح الثانى فهو معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت،واما التقويم فحاصله يرجع الي ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد . ولا يخفي ان تطرق الخطأ في ذلك الي الواحد اكثر من تطرقه إلي الجمع ، بخلاف الرواية ، فانها لاتكون الا بنقل ما هو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ اليه بعيد .

واما ان جهل الحال في ان الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة ، فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس ، وقبول الزيادة فيه اولى ، نظرا الي احتمال اختلاف مجلس الرواية .

هذاكله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيدعليه .

واما ان كانت مخالفة له ، بحيث لايمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة ، وعلى هذا لو روي الواحد الزيادة مرة، واهملها مرة ، في حديث واحد، فالتفصيل والحكم على ماتقدم فيما اذا تعددت الرواة . فعليك بالاعتبار .

وكذلك الخلاف فيما اذا أسند الخبر واحد ، وارسله الباقون ، او رفعه الى النبي، ﷺ ، واوقفه الباقون على بعض الصحابة.

المسألة الرابعة

اذا سمع الراوي خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو اماان يكون الخبر متضمناً لاحكام لايتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض .

فان كان الاول كقوله(المؤمنون تتكافأ دماؤهم،ويسعى بذمتهم ادناهم،ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم) فلا نعرف خلافا في جواز نقل البعض وترك البعض. فان ذلك بمنزله أخبار متعددة،ومن سمع اخبار متعددة فله رواية البعض دون البعض ، وان كان الاولى انما هو نقل الخبر بتمامه،لقوله ﷺ (نضر الله امرأ سمع مقالتي ، فوعاها ، فاداها كما سمعها .

وان كان الثاني ، وذلك بان يكون الخبر مشتملا على ذكر غاية . كنهيه ﷺ عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار الى رحالهم وكنهيه عن بيع الثمار حتى تزهى ، أوشرط : كقوله (من قاء أو رعف او امذي،فليتوضأ وضوءه للصلاة)

اواستثناء : كقوله (لاتبيعوا البر بالبر الى قوله إلاسواء بسواء مثلا بمثل) . فاذا ذكر بعض الخبر . وقطعه عن الغاية اوالشرط او الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع .

خبر الواحد اذا ورد موجباً للعمل فيا تعم به البلوي كخبر ابن مسعود (١) في نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع . والاكل في الصوم ناسيا ونحوه . مقبول عند الاكثرين ، خلافاللكرخي (٢) وبعض اصحاب ابي حنيفة .

دليل ذلك النص . والاجماع . والمعقول . والالزام .

وأما النص ، فقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقةمنهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذرو اقومهم اذ رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وان كانت آحــادا ، وهو مطلق فيا تعم به البلوي ، ومالاتعم ، ولولاانه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق (٣) .

واما الاجماع ؛ فهو ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوي .

فمن ذلك ماروي عن ابن عمر أنه قال كنا نخابر اربعين سنة لانرى بذلك بأس حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي ، ﷺ نهى عن ذلك ؛ فانتهينا » .

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال ، إلى خبر عائشة وهو قولها « إذا التقى الختانان ، وجب الغسل ، أنزل اولم ينزل ، فعلته انا رسول الله ﷺ ، واغتسلنا » .

ومن ذلك : رجوع ابي بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها « لا أجد لك في كتاب الله شيئا » بخبر المغيرة ، وهو قوله ان النبي ، ﷺ ، اطعمها السدس وصار ذلك إجماعا

واما المعقول فمن وجهين :

١ــ حديث نقض الوضوء بمس الذكر اشتهر بين العلماء أنه من طريق بسرة بنت صفوان وقد روي في الباب أحاديث عن غير بسرة من الصحابة ولكن ليس من بينهم فيا عرفت عبد الله بن مسعود فلينظر .

٣ــ تقدمت ترجمته تعليقاً في صفحة . (١٠٦) .

الاول ان الراوى عدل ثقة، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب على الظن صدقه ، فوجب تصديقه كخبره فيا لاتعم به البلوى .

الثاني: أنه يغلب على الظن ، فكان واجب الاتباع، كالقياس ، والمسألة ظنيه فكان الظن فيهاحجه .

واما الالزام فهوان الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، ووجوب الغسل من غسل الميت، وافراد الاقامة وتثنيتها ، من قبيل ماتعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتها الخصوم باخبار الآحاد.

فان قيل لانسلم إجماع الصحابة على العمل بخبر الوحد فيما تعم به البلوي، فان ابا بكر ردخبر المغيرة في الجدة .

وما ذكرتموه من المعقول فبني على ان خبر الواحد فيا تعم به البلوي مظنون، وليس كذلك . وبيانه من وجهين .

الاول ان ماتعم به البلوى ، كخروج الخارج من السبيلين ، ومس الذكر ؛ مما يتكرر في كل وقت. فلو كانت الطهارة مما تنتقض به، لوجب على النبي ﷺ، إشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به؛ بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته حتى لا يفضى ذلك الى ابطال صلاة اكثر الخلق ، وهم لايشعرون فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه

الثاني ان ذلك مما يكثر السؤال عنه ، والجواب والدواعي متوفرة على نقله . فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه، كانفراد الواحد بنقل قتل امير البلد في السوق بمشهد من الخلق وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وان الخطيب سب الله ورسوله على راس المنبر ، الى غير ذلك من الوقائع . ولهذا فانه لما كان القرآن مما تعم به البلوى بمعرفته امتنع اثباته بخبر الواحد .

واما ماذكرتموه من الالزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر، فلا تكون في معناه .

والجواب عن رد ابي بكر لخبر المغيرة في الجدة أنه لم يكن مطلقا. ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ، وخبرهما غير خارج عن الآحاد .

وما ذكروه في الوجه الاول من التكذيب فانما يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفا بالاشاعة على لسان أهل التواتر ،وهو غير مسلم .

قولهم إنه يلزم من عدم ذلك ابطال صلاة أكثر الخلق ، لانسلم ، فان من لم يبلغه ذلك، فالنقض غير ثابت في حقه. ولا تكليف بمعرفة مالم يقم عليه دليل.

وماذكروه في الوجه الثاني فانما يلزم توفر الدواعي على نقله ان لوكان لاطريق الى اثباته سوى النقل المتواتر،وأما اذا كان طريق معرفة ذلك انما هو الظن،فخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز اثباته ؛ بالقياس اجماعا ؛ وما استشهدوا به من الوقائع فغيرمناظرة لما نحن فيه،اذ الطباع مماتتوفرعلى نقلها واشاعتها عادةفانفراد الواحد يدل على كذبه (١) .

ثم ماذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا بأخبار الآحاد فيماذكرناه من صور الالزام ومس الذكر وان كان أعم في الوقوع من تلك الصور فذلك لايخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى .

واما القرآن فانما امتنع اثباته بخبر الواحد ، لا لأنه مما تعم به البلوى بل لأنه المعجز في اثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع . ولذلك وجب على النبي إشاعته والقاؤه على عدد التواتر(٢) ولاكذلك مانحن فيه . فان الظن كاف فيه ولذلك يجوز اثباته بالقياس . وماعدا القرآن مما أشيع اشاعة اشترك فيها الخاص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق،وغير ذلك من الاحكام مماكان يجوز أن لا يشيع،فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لأنه ﷺ كان متعبداً باشاعته . والله أعلم (٣) .

١ــ تقدم مافيه تعليقاً ،

٢ــ هذا خلاف الواقع فانه ﷺ كان يبعث كتبه مع الآحاد وكان يرسل الولاة والدعاة الى الدين اصوله وفروعه والمعلمين له آحاد ومما يدل عليه استقراء سيرته في ذلك .

٣ــ بل ذلك متعبد به مقصود اشاعته ولو بطريق الآحاد .

اذا روى الصحابي خبرا، فلا يخلو إما أن يكون مجملا، ظاهرا أو نصاً قاطعا في معنه.

فان كان مجملا مشتركا بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ، فان حمله الراوى على بعض محامله، فان قلنا ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله، كما سيأتي تقريره ، فهو القسم الثاني وسيأتي الكلام فيه. وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله فلا نعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوى عليه، لان الظاهر من حال النبي ﷺ ، انه لا ينطق باللفظ المجمل . لقصد التشريع وتعريف الاحكام، ويخليه عن قرينه حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام . والصحابي الراوى المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه ، ولا يبعد ان يقال بـان تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر، فان انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، والا فتعيين الراوى صالح للترجيح ، فيجب اتباعه .

واما ان كان اللفظ ظاهرا في معنى ، وحمله الراوى على غيره ، فمذهب الشافعي وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الراوى: ولهذا قال الشافعي كيف أترك الخبر لاقوال أقوام، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث؟

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوي . وقال القاضي عبدالجبار ان لم يكون لمـذهب الراوى وتأويله وجه ، سوى علمه بقصد النبي ﷺ ، لذلك التاويل ؛ وجب المصير اليه . وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون قد صار اليه لدليل ظهر له، من نص أو قياس وجب النظر الى ذلك الدليل. فان كان مقتضياً لما ذهب اليه، وجب المصير اليه والا فلا . وهذا اختيار أبي الحسين البصرى .

والمختار أنه ان علم مأخذه في المخالفة، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب اليه الراوي، وجب اتباع ذلك الدليل لا لأن الراوى عمل به ، فانه ليس عمل احد المجتهدين حجة على الآخر .

أما في الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم. ولا يـلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الاخر ، ولا من الوجوب الوجوب

وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعـالى . فان اريـد بـه السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد بـه تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكروه لكان عين المأمور به منهياً عنه، وهو محال

وأما القمر في الصورة الثانية ، فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . وذلك لان التغاير بين الشيئين ، كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو . فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاتـه واحـدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم الاخر بالهيئـة الاجتماعية والصفة الاخرى«١» كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه، ومشكوراً لكرمه، وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما

وقولهم : ان الفعل الموجود منه فى الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فـلا يكون واجباً .

قلنـا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه غصباً ، الاول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة «٢» الاختلاف كما سبق . «٣»

فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغـاير له ، والاول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحالته او بجوازه : والثاني امـا ان يكون متعلق الوجوب والتحريم ،

«١» في العبارة تحريف والصواب إن يقال والمحكوم عليه بالحكم الاخر هو الهيئه الاجتماعية من الذات والصفة الاخرى ،

«٢» علة لعدم اللزوم : «٣» من بيان أن التغاير بالصفة كالتغاير بالنوع والشخص .

متلازمين أو غير متلازمين . لا جائز أن يقال بالثاني ، فان الغصب والصلاة وان انفك احدهما عن الاخر في غير مسألة النزاع ،فهما متلازمان في مسألة النزاع . فلم يبق غير التلازم ؛ وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم ؛ وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً،وهو تكليف بما لا يطاق : وايضاً فان الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها والحركات والسكنات تشغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد . فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة؛ فكان داخلا في مفهوم الصلاة لان جزء الجزء جزء ، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام. فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة،لان وجوبها اما ان يستلزم ايجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم . والاول يلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً ، وهو تكليف بما لا يطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لا نفس الصلاة ، لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : اما الاشكال الاول، فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فان فعلت هذا أثبتك ، وان فعلت هذا عاقبتك فانه اذا سكن الدار وخاط الثوب ، فانه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية اجماعاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا. وذلك ان يقال : متعلق الوجوب : ان كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق؛ وليس كذلك فيما فرض من الصورة ؛ وان تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وان جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة . فالواجب متوقف على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة محل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الاشكال الثاني أيضاً من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فاما إن يتعارضا من كل وجه بان يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ،أو من وجه دون وجه،بان يكون أحدهما مخصصاً للآخر فان كان الاول ، فقد قال الشافعي ،(رضي الله عنه وأحمد بن حنبل والكرخي ، وكثير من الفقهاء ان الخبر مقدم على القياس .

وقال اصحاب مالك: يقدم القياس. وقال عيسي(١)بن ابان ان كان الراوى ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه، قدم خبره على القياس، والا فهو موضع اجتهاد.
وفصل أبو الحسين البصرى ، فقال : علة القياس الجامعة إما أن تكون منصوصة أو مستنبطة : فان كانت منصوصة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فان كان مقطوعا به ، وتعذر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة

وان لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها فى الاصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع الى خبر الواحد لاستواء النصين في الظن ، او لاختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العلة ، فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة، وان كان حكمها ثابتا قطعا فذلك موضع الاجتهاد
وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما أن يكون ثابتا بخبر واحد او بدليل مقطوع به ، فان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر أولى. وان كان ثابتا قطعا ، قال فينبغي ان يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومختاره انه مجتهد فيه ، وقال القاضي ابو بكر بالوقف .
والمختار في ذلك ان يقال : اما ان يكون متن خبر الواحد قطعيا ، أو ظنيا : فان كان متنه قطعيا فعلة القياس اما ان تكون منصوصة، أو مستنبطة، فان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص على علة القياس لايخرجه عن القياس ـ فالنص

١ـ هو ابوموسى عيسي بن ابان بن صدقه الكوفي الحنفى القاضى مات سنة ٢٢١

لدال عليها؛ اما أن يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحـــد ، او راجحا عليه ، أو مرجوحا .

فان كان مساويا فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم مــن غير واسطة ، ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة .

وان كان مرجوحا ؛ فخبر الواحد أولى مع دلالته على الحكم من غير واسطة .

وان كان راجحا على خبر الواحد ، فوجود العلة في الفــرع اما ان يكون مقطوعا به اومظنونا : فان كان مقطوعا ، فالمصير الى القياس أولى ؛ وان كان وجودها فيه مظنونا ، فالظاهر الوقف . لان نص العلة . وان كان في دلالته على العلة راجحا ، غــير انه انما يــدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحــد لا بواسطة . فاعتدلا .

وأما ان كانت العلة مستنبطة . فالخبر مقدم على القياس مطلقا .
ودليله النص . والاجماع . والمعقول .

اما النص فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حيث بعثه الى اليمن قاضيا (بم تحكم ؟ ـ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول قال فان لم تجد ؟ قال أجتهد رأيي، ولاآلو .

اخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والأحـــاد . والنبي ﷺ اقره على ذلك، وقال الحمدلله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله.

وأما الاجماع ، فهو ان عمر رضي الله عنه ؛ ترك القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك ، وقال « لولا هذا ؛ لقضينا فيه برأينا » .

وأيضا ماروي عنه انه ترك القياس ، في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روى في كل إصبع عشر من الابل ، وترك اجتهاده .
وايضا، فانه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد، وقال : « أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها؛ فقالوا بالرأى فضلوا وأضــلوا » وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار اجماعاً .

وأما المعقول، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس ، واغلب على الظن ، فكان مقدما عليه ، وبيان ذلك أن الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس ، لأن خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي ، وعن دلالته على الحكم ، وعن كونه حجة معمولا بها ، فهذه ثلاثة أمور .

وأما القياس فانه ان كان حكم صله ثابتاً بخبر الواحد، فهو مفتقر الى الاجتهاد في الامور الثلاثة . وبتقدير ان يكون ثابتاً بدليل مقطوع به، فيفتقر الى الاجتهاد في كون الحكم في الاصل مما يمكن تعليله اولا : وبتقدير إمكان تعليله ، فيفتقر الى الاجتهاد في إظهار وصف صالح للتعليل . وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر الى الاجتهاد في نفي المعارض له في الاصل . وبتقدير سلامته عن ذلك ، يفتقر الى الاجتهاد في وجوده في الفرع . وبتقدير وجوده فيه، يفتقر الى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط . وبتقدير انتفاء ذلك، يحتاج الى النظر في كونه حجة .

فهذه سبعة أمور لابد من النظر فيها . وما يفتقر في دلالته الى بيان ثلاثة امور لاغير ، فاحتمال الخطأ فيه يكون اقل من احتمال الخطا فيما يفتقر في بيانه الى سبعة امور . فكان خبر الواحد اولى .

وربما قيل في ترجيح خبر الواحدها هنا وجوه اخر واهية آثرنا الاعراض عن ذكرها ، لظهور فسادها باول نظر .

فان قيل : اما ماذكرتموه من خبر معاذ ، فقد خالفتموه فيما اذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعا بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم .

وما ذكرتموه من الاجماع على تقديم خبر الواحد على القياس ، فغير مسلم . فان ابن عباس قد خالف في ذلك حيث انه لم يقبل خبر ابي هريرة فيما رواه عن النبي ﷺ من قوله « اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا » لكونه مخالفا للقياس .

وأيضا فانه رد خبر ابي هريرة في التوضي مما مست النار بالقياس وقال « ألسنا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ ؟ » .

وأما ما ذكرتموه من الترجيح ، فهو معارض بما يتطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوي، وان يكون في نفسه كافرا أو فاسقاً أو مخطئا . واحتمال الاجمال في دلالة الخبر،والتجوز ، والاضمار والنسخ ؛ وكل ذلك غير متطرق الى القياس

وأيضا ، فان القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو اقوى من خبر الواحدفكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى .

وأيضا ، فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحديحصل لهمن جهة غيره. وثقة الانسان بنفسه أتم من ثقته بغيره

وأيضا ، فان خبر الواحد ، بتقدير اكذاب المخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس .

والجواب : قولهم انكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة .

قولهم إن ابن عباس قدرد خبر أبي هريرة بالقياس فيماذكروه ،ليس كذلك . أما رده لخبر غسل اليدين ، فانما يمكن الاحتجاج به ، ان لو كان قد رده لمخالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك الاناء ، وليس كذلك .

أما أولا ، فلانا لانسلم وجود القياس المقتضي لذلك . وبتقدير تسليمه، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لانه لا يمكن الاخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فماذا نصنع بالمهراس . والمهراس كان حجراً عظيما يصب فيه الماء . لاجل الوضوء فاستبعد الاخذبالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ؛ حيث قالت « رحم الله أباهريرة لقد كان رجلا مهذارا فماذا يصنع بالمهراس(١) ؟ »

واما تركه لخبر التوضى مما مست النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روي عن النبي ﷺ انه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ. ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر.

---

١ - تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٧٥ ج ٢ .

وأما ماذكروه من ترجيحات القياس على خبر الواحد فمندفعة .

اما تطرق احتمال الكذب والفسق والخطأ الى الراوى ، وان كان منقدحا ، فمثله متطرق الى دليل حكم الاصل ، اذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور النزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلايخفى أن تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته واسلامه ابعد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطأ في القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ؛ بخلاف الخطأ في الاجتهاد ، فانه غير معاقب عليه ، بل مثاب .

وما ذكروه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ الى خبر الواحد ، فذلك ممالايوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فان جميع ذلك متطرق اليه ، وهو مقدم على القياس :

قولهم ان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا وكذلك خبر الواحد ، فلاترجيح من هذه الجهة . كيف وانه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ؛ مع انه غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما .

وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ؛ بخلاف خبر الواحد ، قلنا : الا ان تطرق الخطأ اليه أقرب من تطرقه الى خبر الواحد لماسبق تقريره .

وقولهم ان الخبر يخرج عن كونه شرعيا بكذاب المخبر لنفسه بخلاف القياس .

قلنا : وبتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياسا شرعيا ، فاستويا . كيف وان الترجيح للخبر من جهات أخرى غير ماذكرناها أولا ، وهو انه مستند إلى كلام المعصوم ، بخلاف القياس ، فانه مستند الى اجتهاد المجتهد ، وهو غير . معصوم .

وايضا ، فان القياس مفتقر الى جنس النص في إثبات حكم الاصل . وفي كونه حجة . وخبر الواحد غير مفتقر الى شرف القياس .

وايضاً فان خبر الواحد قديصير قطعيا بما يعتضد به من جنسه حتى يصير متواترا . ولا كذلك القياس . فانه لاينتهي الى القطع بما يعتضد به من جنس الاقيسة أصـلا . فكان أولى .

هذكله فيا اذا تعارضا. وتعذر الجمع بينهما.

واما ان كان احدهما اعم من الآخر فان كان الخبر هو الاعم. جاز ان يكون القياس مخصصاله على ماسيأتي في تخصيص العموم. وان كان القياس اعم من خبر الواحد. فان قلنا: ان العلة لاتبطل بتقدير تخصيصهاوجب العمل بخبر الواحد فيادل عليه وبالقياس فيا عدا ذلك جمعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ماعرف فيا اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد.

المسألة العاشرة

اختلفو في قبول الخبر المرسل وصورته. ماإذا قال من لم يلق النبي ﷺ. وكان عدلا «قال رسول الله»

فقبله ابو حنيفة ومالك. واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجماهير المعتزلة. كابي هاشم.

وفصل عيسى بن ابان. فقبل مراسيل الصحابة. والتابعين. وتابعين التابعين، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً، دون من عداهؤلاء.

واما الشافعي (رضى الله عنه) فانه قال: إن كان المرسل من مراسيل الصحابة اومرسلا قد اسنده غير مرسله او ارسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول، او عضده قول صحابي، اوقول اكثر أهل العلم، أو ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة اوغيرها؛ كمراسيل ابن المسيب، فهو مقبول والافلا. ووافقه على ذلك أكثر اصحابه، والقاضي ابو بكر (١) وجماعة من الفقهاء.

والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً. ودليله الاجماع؛ والمعقول.

أما الاجماع، فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل:

١ــ هو محمد بن الطيب الباقلاني.

أما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبدالله بن عباس ، مع كثرة روايته. وقد قيل إنه لم يسمع من رسول الله ، ﷺ سوي أربعة احاديث، لصغر سنه (١) ولماروي عن النبي ، ﷺ انما الربا في النسيئة ، وان النبي ﷺ ، لم يزل يلبي حتى رمي حجر العقبة. قال في الخبر الاول ، لما روجع فيه : اخبرني به اسامة بن زيد . وقال في الخبر الثاني: اخبرني به أخي الفضل بن عباس .

وايضا ماروى ابن عمر ، عن النبي ، ﷺ ، انه قال (من صلى على جنازة ، فله قيراط) واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ماروى ابو هريرة عن النبي ﷺ ، انه قال (من اصبح جنبا في رمضان فلاصوم له) وقال: ماانا قلته ، ورب الكعبة: ولكن محمد قاله) فلما روجع فيه ، قال : حدثني به الفضل بن عباس (٢) .

وايضا ماروي عن البراء بن عازب انه قال . ماكل مانحدثكم بــه سمعناه من رسول الله ، ﷺ ، ولاكن سمعنا بعضه . وحدثنا اصحابنا ببعض .

واما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الاخبار. ويدل على ذلك ماروى عن الاعمش انه قال. قلت لابراهيم النخعى إذاحدثتني فاسند. فقال. اذا قلت لك حدثني فلان عن عبدالله فهو الذى حدثني واذا قلت لك حدثني عبدالله، فقدحدثني جماعة عنه.

وايضا ماروى عن الحسن انه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال (اخبرني به سبعون بدرياً ويدل على ذلك مااشتهر من إرسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعا (٣).

١ـ قد يقال انما قبلوا أخبار ابن عباس عن النبي ﷺ حملالها على الظاهر من الاتصال كما هو الحكم في رواية كل من لم يعرف بالتدليس اذا روى عمن لقيه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، واما انه لم يسمع من النبي ﷺ الا اربعة احاديث لصغر سنة فدعوى يردها الواقع . انظر ما قيل في ذلك في ترجمة ابن عباس في تهذيب التهذيب . ٢ـ انظر تخريج هذه الأحاديث وما يتعلق بها من المراجعة في تلخيص الحبير لابن حجر ونصب الراية .

٣ـ اقول إما ان يريد انهم اجمعوا على جواز الرواية على وجه الارسال ، واما =

واما المعقول فهو ان العـــدل الثقة اذا قال « قال رسول الله ﷺ كذا » مظهرا للجزم بذلك، فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ﷺ، قال ذلك . فانه لو كان ظانا أن النبي ﷺ لم يقله، او كان شاكا فيه، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روي عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره (٢) .

فان قيل: لا نسلم الاجماع . ودليله من جهة الاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فهو ان المسألة اجتهادية ، والاجماع قاطع ، فلا يساعد في مسائل الاجتهاد.

واما من جهة التفصيل فهو أن غاية ماذكر مصير بعض الصحابة او التابعين الى الارسال ، وليس في ذلك مايدل على اجماع الكل

قولكم : لم ينكر ذلك منكر لانسلم ذلك. ولهذا ، باحثوا ابن عباس وابن عمر واباهريرة في ذلك حتى اسند كل واحد ما اخبر به. وقال ابن سيرين «لا ناخذ بمراسيل الحسن وابي العالية. وان سلمنا عدم النكير ، فغايته انهم سكتوا ، والسكوت لا يدل على الموافقة، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع سلمنا الموافقة: غير ان الارسال المحتج بوقوعه، انما وقع من الصحابة والتابعين . ونحن نقول بذلك، لان الصحابي والتابعي انما يروى عن الصحابي ، والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه .

= ان يريد انهم اجمعوا على العمل بما دلت عليه الأحـــاديث المرسلة مـــن الاحكام ؛ فان كان الأول قيل لا نسلم ان سكوتهم موافقة لأمور كثيرة من اهمها احتمال ان يكون من اجل ان المسألة اجتهادية لـكل ان يعمل فيها بما اداه اليه اجتهاده والكلام في مثلها بين المجتهدين انما يكون على وجه البحث والمناظرة دون الانكار وان سلمنا ان سكوتهم موافقة فهو إجماع في غير محل النزاع « اذ النزاع هنا في حكم العمل بما دل عليه المرسل من الاحكام ثم هو اجماع سكوتي مختلف في الاحتجاج به» ، وان كان الثاني فالنزاع فيه قائم وليس فيما ذكر من الاحاديث مايدل على رفعه.

١ ــ اقول ان سلم علم الراوي اوظنه نسبة الخبر للنبي ﷺ فذلك يستلزم عدالة من رواه عنه في نظره دون عدالته في نظر غيره. واذن لا بد من تعيينه حتى ينظر في حاله.

واما ماذكر تموه من المعقول فلانسلم ان قول الراوي «قال رسول الله» تعديل للمروى عنه ، وذلك لانه قديروي الشخص عمن لوسئل عنه ؛ لجرحه ؛ اولوقف فيه. فالراوي ساكت عن التعديل والجرح. والسكوت عن الجرح لايكون تعديلا، والا كان السكوت عن التعديل جرحاً. ولهذا، فان شاهد الفرع لوارسل شهادة الاصل، فانه لايكون تعديلا لشاهد الاصل ، لما ذكرناه .

قولكم: لولم يكن ظانا لعدالة المروى عنه؛ اوعالما بها، لما جازله ان يجزم بالرواية عن النبي ﷺ ، قلنا : قدبينا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي ﷺ، مع تجويز كذب الراوي ؛ وذلك قادح في الرواية ، عن النبي ﷺ واذاتعذر الجزم، فليس حمل قوله (قال) على معنى (اظن انه قال) اولى من حمله على (اني سمعت انه قال) ولوحمل على (اني سمعت انه قال لم يكن ذلك تعديلا؛ وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلسا ولاملبساً .

سلمنا ان الارسال تعديل للمروى عنه. ولكن لانسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كاف في التعديل ، كماسبق .

سلمنا ان مطلق التعديل كاف، لكن اذاعين المروى عنه ولم يعرف بفسق. واما اذا لم يعينه ، فلعله اعتقده عدلا في نظره، ولوعينه لعرفنا فيه فسقا لم يطلع المعدل عليه. ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه .

سلمنا دلالة ماذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، وبيانه من ستة اوجه .

الاول ان الجهالة بعين الراوى آكد من الجهل بصفته. وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس. ولو كان معلوم العين، مجهول الصفة، لم يكن خبره مقبولا، فاذا كان مجهول العين والصفة ، اولى ان لايكون خبره مقبولا .

الثاني ان من شرط قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوى . والمرســـل لايعرف عدالة الراوي له ، فلايكون خبره مقبولا لفوات الشرط .

الثالث هوان الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة. وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر :

الرابع انه لوجاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر اسمـاء الرواة والبحث عن عدالتهم معنى :

الخامس انه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا ان يعمل بقول الانسان: قال رسول الله ﷺ: كذا «وان لم يذكر الراواة ، وهو ممتنع .
السادس ان الخبر خبران: تواتر وآحاد، ولوقال الراوى «اخبرني من لا احصيهم عدداً» لايقبل قوله في التواتر. فكذلك في الآحاد .

والجواب قولهم : الاجماع لايساعد في مسائل الاجتهاد ؛ قلنا : الذى لا يساعد انما هو الاجماع القاطع في متنه وسنده، وماذكرناه من الاجماع السكوتي فظني، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة .

قولهم : لانسلم عدم الانكار ، قلنا : الاصل عدمه .
قولهم . انهم «احثوا ابن عباس وابن عمر وابا هريرة»، قلنا . المراجعة في ذلك لاتدل على انكار الارسال(١) ، بل غايته طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالارسال، وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقاً ، بل ارسال الحسن وابي العالية لاغير لظنه انهما لم يلتزما في ذلك تعديل المروى عنه (٢). ولهذا قال فانهما لايباليان عمن اخذا الحديث منه ، لا على الارسال .

قولهم . السكوت لا يدل على الموافقة ، قلنا . وان لم يدل عليها قطعا، فهو دليل عليها ظنا ، كما سبق تقريره في الاجماع (٣) .
قولهم . نحن لا ننكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة، قلنا . انما يصح ذلك ، ان لو كانوا يروون الا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهرى بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبدالملك. وقال عروة ابن الزبير فيما أرسله. حدثني به بعض الحرسية .

١ــ سبق في التعليق ان النزاع هنا في العمل باحكام المرسل لا في نفس الارسال. ص ١٢٥
٢ــ لوقدر انهما التزما تعديل المروي عنه المبهم لم يكن كافياً بل لا بد من تعيينه حتى ينظر في حاله . ٣ــ تقدم ما فيه تعليقا .

قولهم لا نسلم ان قول الراوى «قال رسول الله» تعديل للمروي عنه . قلنا دليله ماسبق .
قولهم ان الراوى قد يروى عمن لو سئل عنه لجرحه أو عدله . قلنا ذلك انما يكون فيما اذا كان قد عين الراوى ووكل النظر فيه الى المجتهدين . ولم يجزم بان النبي ﷺ قال كذا ، بل غايته أنه قال قال فلان إن النبي ﷺ قال كذا ، واما اذا لم يعين ، فالظاهر انه لا يجزم بقوله قال النبي ﷺ الا وقد علم اوظن عدالة الراوى على ماسبق (١)
واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الارسال في الرواية ، لان الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط مالم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره .
قولهم ، ان الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا انما يكون كذبا ، ان لو ظن أو علم أنه كاذب ، واما اذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون كاذبا ، وان احتمل في نفس الامر أن يكون المروي عنه كاذبا كما لو قال ، قال رسول الله ﷺ مع العنعة .
قولهم : سلمنا ان الارسال من الراوي تعديل للمروى عنه ، لكنه تعديل مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير .
قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق ودون تعيين سببه كاف فيما تقدم (٢)
قولهم لعله : اعتقده عدلا ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يعرفه المعدل .
قلنا وان كان ذلك محتملا ، غير أن الظاهر عدمه (٣) ولا سيما مع تعديل العدل العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح
واما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما .
وما ذكروه من المعارضة الاولى ؛ فانما يصح ان لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي ، الجهل بصفته مطلقا ، وليس كذلك مع مابيناه من ان الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة ، وان جهلت عينه .

١ــ تقدم مافيه تعليقا .
٢ــ هذا قد يسلم ان كان الراوي معينا قد زالت عنه جهالة العين ، أما أن كان مبهما فلا كما تقدم . ٣ــ ليس بالظاهر بل الاحتمالان على السواء وأما عدم الظفر بالجرح فقد يكون لعدم تعيين الراوي .

وبهذ يبطل ماذكروه من المعارضة الثانية .

وأما المعارضة الثالثة ، فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة .

واما المعارضة الرابعة،فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوى،وذلك من وجهين .

الاول أن الراوى قد يشتبه عليه حال المروي عنه ، فيعينه ليكل النظر في أمره الى المجتهد ، بخلاف ما اذا أرسل .

الثاني أنه اذا عين الراوى ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره .

وأما المعارضة الخامسة فمندفعة أيضا ، فانه مهما كان المرسل للخبر في زماننا عدلا ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة

وأما المعارضه السادسة ، فانما لم يصر الخبر بقول الواحد متواترا ، لان المتواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ؛ فلا يحصل بخبره التواتر

واذا عرف أن المرسل مقبول من العدل، فمن لم يقل به كالشافعى، فقد قيل انه لامعنى لقوله إنه يكون مقبولا اذا أسنده غير المرسل او اسنده المرسل مرة لان الاعتماد في ذلك انما هو على الاسناد . لا على الارسال ولا معنى لقوله : انه يكون مقبولا اذا أرسله اثنان . وكانت مشايخهما مختلفة . لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق لان الظن الحاصل بصدق الراوي من الارسال مع هذه الامور اقوى منه عند عدمها .

وعلى هذا . فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما وادا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فاذا تعارض خبران مقبولان . فالعمل باحدهما يتوقف على الترجيح .

وسياتي في قاعدة الترجيحات باقصى الممكن ان شاء الله تعالى .

النوع الثَّاني

فيما يتعلق في المتن وفيه بابان؛أولهما فيما يشترك فيه الكتاب؛والسنة،والاجماع؛ وثانيهما فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، دون ما عداهما من الادلة

البَابُ الأول

فيما يَشترك فيهِ الكتّاب،وَالسُّنة،وَالاجماع

وكل واحد من هذه الاصول الثلاثة، اما أن يدل على المطلوب بمنظومه.أولا بمنظومه . فلنفرض في كل واحد منها قسما

القِسْمُ الأول

في دلالات المنظوم ، وهي تسعة اصناف

الصنف الاول ــ في الامر وفيه اربعة أبحاث

اولها فيما يدل اسم الامر عليه حقيقة

وثانيها في حد الأمر الحقيقي

وثالثها في صيغة الامر الدالة عليه ، ورابعها في مقتضاه

البحث الاول : فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة

فنقول اتفق الاصوليون على ان اسم الامر ، حقيقة فى القول المخصوص ، وهو قسم من اقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي ،وخبر واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء،وسواء قلنا ان الكلام هوالمعنى القائم بالنفس، أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح،على اختلاف المذاهب(١) والكلام القديم النفساني عندنا(٢)،وان كان صفة واحدة لاتعدد فيه في ذاته ؛ غير انه يسمى أمراً

---

١ ــ تقدم تعليقاً انه يطلق على المجموع فكل من العبارة ومعناها جزء من مدلول الكلام وقد يراد منه أحدهما بقرينه .   ٢ ــ عندنا ـ اي الأشعرية .

ونهياً وخبراً الى غير ذلك من اقسام الكلام، بسبب اختلاف تعلقاته، ومتعلقاته، كما سبق تقريره(١) في (أبكار الافكار) فلا يمتنع ان يكون الامر قسما من اقسامه بهذا التفسير؛

وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على الفعل : هل هو حقيقة أولا ؟ والا كثرون على أنه مجاز ، واختيار أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والصفة ، وبين جملة الشان والطرائق، ووافق على أنه ليس حقيقة في نفس للفعل، من حيث هو فعل ، بل من حيث هو شيء

وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على ما فيها ، ونذكر بعد ذلك ما هو المختار

اما حجة أبي الحسين البصري، على ما ذهب اليه، أن الانسان اذا قال (هذا أمر) لم يدر السامع مراده من قوله الا بقرينة وهو غير صحيح، لكونه مصادرا (٢) بدعوى التردد في اطلاق اسم الامر، ولا يخفى ظهور المنع من مدعى الحقيقة في القول المخصوص، وأنه مهما اطلق اسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول المخصوص ، وانه لا ينصرف الى غيره الا بقرينة ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع

واما حجج القائلين بكونه مجازاً في الفعل فكثيرة .

الاولى منها ، أنه لو كان حقيقه في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ ، وهو خلاف الاصل ، لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه الى قرينة، وعلى تقدير خفائها ؛ لا يحصل المقصود من الكلام .

الثانية ، أنه لو كان حقيقة في الفعل لا طرد في كل فعل ، اذ هو لازم الحقيقة، ولهذا ، فانه لما كان اطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة ، اطرد في كل من قام به العلم ، ولما كان قوله (واسأل القرية) مجازا عن أهلها ؛ لما بينهما من المجاورة ، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه ، وان كانت الملازمة بينهما اشد ، وهو غير مطرد ، اذ لا يقال للاكل والشرب أمر

الثالثه ، أنه لو كان حقيقة في الفعل ، لاشتق لمن قام به منه اسم الامر ، كما في القول المخصوص ، اذ هو الاصل ، الا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة،

١ـ سبق أيضا بيان الحق في ذلك تعليقا ص١٥٣ ج ـ١ـ.

٢ـ المصادرة ـ هى اخذ الدعوى في الدليل وذلك يفضى الى الدور والأستدلال بالشيء على نفسه .

كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه

الرابعة ، أن جمع الامر الحقيقي في القول المخصوص باوامر، وهو لازم له لنفس الامر لا للمسمي وهو غير متحقق في الفعل ، بل ان جمع فانما يجمع بامور

الخامسة ، أن الأمر الحقيقي له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق في الفعل، فانه، وان سمي أمرا، فلا يقال له مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

السادسة ، ان من لوازم الامر الحقيقي وصفه بكونه مطاعاً او مخالفا ، ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر.

اما الاولى فلقائل ان يقول . لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في للفعل ، ان يكون مشتركا (١) إذا امكن أن يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ، والعفل ، فيكون متواطئاً (٢) .

فان قيل . الاصل عدم ذلك المسمي المشترك ، فلا تواطؤ ،

قيل، لا خفاء باشتراكهما في صفات، وافتراقهما في صفات، فأمكن ان يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى، كيف وان الاصل أن لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازاً، لما فيه من الافتقار الى القرينة المخلة بالتفاهم. وليس أحد الامرين (٣) أولى من الآخر

فان قيل، ما وقع به الاشتراك (٤) لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه (٥) وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهي وسائر أقسام الكلام ، ولا يسمى امرا . والقول (٦) بانه متواطيء ممتنع. كيف وان القائل قائلان ، قائل انه مشترك (٧) وقائل انه مجاز في الفعل .فاحداث قول ثالث (٨) يكون خرقاً للاجماع ، وهو ممتنع

١ـ اي مشتركا لفظيا . ٢ـ اي مشتركا معنويا .
٣ـ اي الأشتراك اللفظي والتجوز . ٤ـ اي المعنى الذي وقع فيه الأشتراك .
٥ـ الشبيه وغير ذلك ـ كأن فيه تحريفا ولعل الصواب والشيء او الشأن ونحو ذلك
٦ـ لعله فالقول بالفاء ليكون تفريعا على ماقبله ونتيجة له ٧ـ اي لفظى .
٨ـ هو القول بالاشتراك المعنوي .

قلنا ، أما الاول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الامر انما هو الشان والصفة. وكل ما صدق عليه ذلك ، كان نهيا أو غيره؟ فانه يسمى امراً حقيقة . وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع (١)، فانما ذكرناه من جعل الشان والصفة، مدلولا لاسم الامر ، فمن جملة ما قيل. وان سلمنا(٢) ان ذلك يفضى الى الاشتراك؛ ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بانه مجاز مخل بالتفاهم (٣) ، لافتقاره الى القرينة وانما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله ؛ وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر .

سلمنا انه خلاف الاصل ، وليس احد الامرين (٤) اولى من الاخر .

فان قيل . الا ان محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز؛ فكان المجاز اولى، وبيانه من جهة الاجمال ، والتفصيل ،

اما الاجمال فهو ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك (٥) ؛ ولولا انه اوفى بتحصيل مقصود الوضع ؛ لما كان كذلك .

واما التفصيل) فمن وجهين .

الاول أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبداً . بخلاف المجاز : فان المحذور انما يلزمه بتقدير ارادة جهة المجاز ،وهو احتمال نادر ، اذ الغالب انما هو اراذة جهة الحقيقة .

الثاني أن المحذور لازم في المشترك في كل محل من محامله ، لافتقاره الى القرينة في كل واحد منها ،

بخلاف المجاز ؛ فانه انما يفتقر الى القرينة بتقدير ارادة جهة المجاز ، لا بتقدير ارادة جهة الحقيقة قيل هذا معارض (٦) من عشرة اوجه ،

١ــ وهو الاعتراض الثاني بأن كونه معنويا خارق للاجماع .

٢ــ رجوع الى الاعتراض على الدليل الاول من ادلة القائلين بأنه مجاز في الفعل .

٣ــ الجملة حالية   ٤ــ اي الاشتراك اللفظي والتجوز .

٥ــ اي اللفظي .   ٦ــ سيجيء بحث المعارضة في الاعتراض الخامس عشر من الأعتراضات الواردة على القياس .

الاول ان المشترك ، لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد ، بخلاف المجاز كما سبق ، وما يطرد أولى لقلة اضطرابه

الثاني أنه يصح منه الاشتقاق . لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة، واكثر فائدة

الثالث انه لكونه حقيقيا ، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي ، بخلاف المجاز ، فكان أولى لكثرة فائدته

الرابع انه ، وان افتقر الى قرينة ، لكن يكفي ان يكون أدنى ما يغلب على الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره الى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقته ؛ فكان تمكن الخلل معه لذلك اكثر

الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة ، لكون مصححة للتجوز باللفظ ، على ما سلف ، بخلاف المشترك

السادس أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ، ضرورة كونه مستعاراً منه، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره؛ فكان أولى

السابع ان المجاز متوقف على لصرف من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه : بخلاف اللفظ المشترك

الثامن أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة ؛ بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به في احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا

التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى

العاشر ان السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز ؛ اذا كان هو مراد المتكلم فقد يبادر الى العمل بالحقيقه ، ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فانه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا ، لا يفعل شيئاً ، فلا يلزم سوى عدم المقصود

فان قيل إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فانه ربما كان أبلغ وأوجز وأوفق في بديع الكلام نظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر، الى غير ذلك .

قلنا ، ومثل هذا الاحتمال أيضا منقدح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشترك أولى، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة، وهي كافية في مقام المعارضة (١) .

وأما الحجة الثانية، فلانسلم امتناع إطلاق الأمر على الاكل والشرب، وان سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص، وهو غير مطرد في كل قول على مالا يخفى ، (٢) وان كان لايمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل .

فان قيل : انما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه ، لافي غيره ، والامر إنما كان حقيقة في القول المخصوص ، لا في مطلق قول، وهو مطرد في ذلك القول ، فمثله (٣) لازم في الافعال ، إذ للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الأفعال ، لا في كل فعل .

واما الحجة الثالثة أنه لو كان الاصل في الحقائق اشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل .

فان قيل . ولو لم يكن على وفق الأصل لكان الاشتقاق في صور الاشتقاق على خلاف الأصل ، والمحذور اللازم منه اكثر لأن صور الاشتقاق اغلب واكثر من صور عدم الاشتقاق . قيل لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الأصل لجواز ان يكون الاشتقاق وعدمه لا على وفق أصل فيقتضيه ، بل هما تابعان للنقل والوضع .

كيف وانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات ، وليس احد الامرين اولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى

١ــ اي وعلى المستدل الترجيح .

٢ــ جملة وهو غير مطرد في كل قول حال من فاعل يمنع ، اوعتراضيه لتعليل المنع

٣ــ جواب قوله فان قيل .

وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة ، والخامسة ، والسادسة ،
كيف وقد قيل في الحجة الرابعة ان (اوامر) ليست جمع (امر) بل جمع (امره)
راما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل ،
فقد احتجوا بثلاث حجج .

الاولى ان المسمي في نفسه مختلف، وكما قد اطلق اسم الامر على القول المخصوص، فقد اطلق على الفعل ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ويدل على الاطلاق قول للعرب . امر فلان مستقيم ، اي عمله ، واليه الاشارة بقوله تعالى (واما امرنا إلا واحدة) اي فعلنا (وما أمر فرعون برشيد) .

الحجة الثانية انه ان اسم الامر في الفعل قد جمع بأمور والجمع علامة الحقيقة.

الحجة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل مجازا لم يخل :إما ان يكون مجازا بالزيادة او النقصان ، او لمشابهته لمحل الحقيقة ، او لمجاورته له . او لأنه كان عليه او سيؤل اليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك في العمل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة وهذه الحجج ضعيفة ايضا .

اما الحجة الاولى فللقائل ان يقول لا نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل . وقولهم (امر فلان مستقيم) ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد من قوله تعالى (وما امرنا إلا واحدة) ومن قوله (وما امر فرعون برشيد)

واما الحجة الثانية ؛ فلا نسلم ان الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم في جمع من سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وان سلمنا أن الجمع يدل على الحقيقة ، ولكن لا نسلم ان (امور) جمع (امر) بل الامر والأمور كل واحد منهما يقع موقع الآخر وليس احدهما جمعا للآخر . ولهذا يقال (امر فلان مستقيم) فيفهم منه ما يفهم من قولهم (امور فلان مستقيمة) .

واما الحجة الثالثة ، فهو انه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في الفعل ان يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وانما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشان والصفة كما سبق .

وعلى هذا ، فالمختار إنما هو كون اسم الأمر متواطئا في القول المخصوص والفعل ، لا انه مشترك (١) ولا مجاز في احدهما .

البحث الثاني في حدّ الأمر

وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس .

فذهب البلخي واكثر المعتزلة إلى ان الامر هوقول القائل لمن دونه (افعل) او ما يقوم مقامه . واراد بقوله (يقوم مقامه) اي في الدلالة على مدلوله ، وقصد بذلك ادراج صيغة الأمر من غير العربي في الحد وهو فاسد من ثلاثة اوجه .

الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق (٢) كالتهديد في قوله تعالى (اعملوا ما شئتم)، والاباحة في قوله (وإذا حللتم فاصطادوا)، والارشاد في قوله (فاستشهدوا)، والامتنان كقوله (كلوا مما رزقكم الله)، والاكرام كقوله (ادخلوها بسلام آمنين) والتسخير ، والتعجيز ، الى غير ذلك من المحامل التي يأتي ذكرها .

الثاني انه يلزم من ذلك ، ان تكون صيغة (افعل) الواردة من النبي ﷺ نحونا ، امرا حقيقة لتحقق ما ذكروه من شروط الامر فيها ، ويلزم من ذلك ان يكون هو الآمر لنا بها ، ويخرج بذلك عن كونه رسولا ، لانه لامعنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل ، لا ان يكون هو الآمروالناهي . كالسيد إذا امر عبده ، وسواء كانت صيغته مخلوقة له ، كما هو مذهبهم ، اوالله تعالى كما هو مذهبنا (٣) .

الثالث انه قد يرد مثل هذه الصيغة من الأعلى نحو الادنى ولا يكون امراً ، بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع ، وقد يرد من الادنى نحو الاعلى إذا كانت على سبيل الاستعلاء لاعلى سبيل الخضوع والتذلل ولذلك يوصف قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو اعلى رتبة منه .

ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) على تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى التهديد ، وماعداه من المحامل .

---

١ ــ اي لفظي .   ٢ ــ فليس التعريف مانعا لدخول غير المعرف فيه .

٣ ــ الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في افعال العباد الأختيارية هل هي مخلوقة الله أو للعبد .

وهو ايضا فاسد من حيث إنه أخذ الامر في تعريف الأمر وتعريف الشيء بنفسه محال ، وان اقتصروا في التحديد على القول بأن الامر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لاغير ، وزعموا ان صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لاتكون مجردة عن القرائن ، فليس ما ذكروه اولى من قول القائل، التهديد عبارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن ، إلا ان يدل عليه دليل من جهة السمع ، وهو غير متحقق .

ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاث ، ارادة احداث الصيغة ، وارادة الدلالة بها على الأمر ؛ وارادة الامتثال، فارادة احداث الصيغة احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه ، وإرادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا اريد بها التهديد او ماسواه من المحامل ؛ وارادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكي المبلغ، فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الأمر، فقد لا يريد بها الأمتثال .

وهو ايضاً فاسد من وجهين .

الأول أنه أخذ الامر في حد الامر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممتنع .

الثاني هو ان الامر الذي هو مدلول الصيغة إما ان يكون هو الصيغة، او غير الصيغة . فان كان هو نفس الصيغة، كان الكلام متهافتا من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وان كان هو غير الصيغة، فيمتنع ان يكون الامر هو الصيغة ، وقد قال بان الأمر هو الصيغة (إفعل) بشرط الدلالة على الامر، فان الشرط غير المشروط . واذا كان الامر غير الصيغة فلابد من تعريفه والكشف عنه، اذ هو المقصود في هذا المقام .

ولما انحسمت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم . الامر هو إرادة الفعل، وقد احتج الاصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره، وأمره بين يدي السلطان قصدا لاظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له ، فانه يعد آمراً ، والعبد مأموراً ؛ ومطيعاً بتقدير الامتثال، وعاصياً بتقدير المخالفة، مع علمنا بأنه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له، والعاقل لا يقصد ذلك . غير ان مثل هذا لازم على أصحابنا

إن كان صحيحاً في تفسيرهم الامر ، بطلب الفعل ، من جهة ان السيد أيضا آمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه و كذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه ، وعند ذلك فما هو جواب اصحابنا في تفسير الامر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالارادة

وان زعم بعض أصحابنا ان الامر ليس هو الطلب ، بل الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل، فيلزمه ان يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً وهو ممتنع .

كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام، إلى أمر وخبر .

والحق في ذلك أن يقال ، أجمع المسلمون، من غير مخالفة من الخصوم ، على ان من علم الله تعالى أنه يموت على كفره انه مأمور بالايمان، وليس الايمان منه مراد الله تعالى(١)، لانه لا معنى لكونه مراد الله تعالى سوى تعلق الارادة به ولا معني لتعلق الارادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه ، وما لم يوجد لم تكن الارادة مخصصة له بحالة حدوثه، فلا تكون متعلقة به وليقنع بهذا ههنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام .

وأما اصحابنا ، فمنهم من قال ، الامر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة؛ وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الآمر وتكذيبه، ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به، والعقاب على تركه. من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق ، وليس كذلك بالأجماع. اما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة. ويمكن أن يحترز عن هذا الاشكال بأن يقال: هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب .

غير أنه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع .

---

١ ــ اي ليس ايمان من علم الله أنه يموت كافرا مرادا لله إرادة كونية ، وان كان مراداله إرادة شرعية .

ومنهم من قال ،وهم الاكثرون ، كالقـاضى أبي بكر وإمام الحرمين والغزالى وغيرهم: الامر هو القول المقتضي طاعة المامور به. فقولهم (القول) كالجنس للامر وغيره من أقسام الكلام وقولهم (المقتضى طاعة المامور بفعل المأمور به) للفصل بين الامر وغيره من أقسام الكلام ، ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال .

ومنهم من زاد في الحد (بنفسه) احترازا عن الصيغة . فانها لاتقتضى الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح. وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمامور والمـأمور به . وهما مشتقان من الامر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال .

ومنهم من قال الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا ، وهو ايضا باطل لما فيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الامر : وهو دور ممتنع ، كيف وان فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعاً ، بدليل قوله عليه السلام « ان أطعت الله اطاعك » أي ان فعلت ما أراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال أمراً ، إذ الامر لله قبيح شرعاً، بخلاف السؤال؛ ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعلة مطيعاً في العرف العام ، والبارى تعالى ليس كذلك .

والاقرب في ذلك انما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب، وهو ان يقال، الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء .

فقولنا (طلب الفعل) احتراز عن النهي وغيره من اقسام الكلام ،

وقولنا (على جهة الاستعلاء) إحتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس .

فان قيل ، قولكم (الأمر هو طلب الفعل) إن أردتم به الأرادة، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهبالكم ، وان اردتم غيره فلابد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو اخفى من الأمر .

قلنا إجماع العقلاء منعقد على ان الأمر قسم من اقسام الكلام وانه واقع موجود لاريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة بما سبق ؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والنزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فآيل الى خلاف لفظي .

البحث الثالث ، في الصيغة الدالة على الأمر

وقد اختلف القائلون بكلام النفس (١) ، هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ، امر لا .

فذهب الشيخ ابو الحسن ، رحمه الله ومن تابعه الى النفي ، وذهب من عداهم الى الاثبات قال إمام الحرمين والغزالى ، والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره « امرتك وانت مأمور » صيغة خاصة بالامر من غير منازعة ! وانما الخلاف في ان صيغة « افعل » هل هي خاصة بالامر ، أم لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة يأتي ذكرها .

واعلم انه لاوجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل «امرتك وانت مأمور» لا يرفع هذا الخلاف ، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الامر الموضوعة للانشاء ، ومامثل (٢) هذه الصيغ امكن ان يقال انها إخبارات عن الامر لا إنشاآت ، وان كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء ، فانه لامانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء ، كما في قوله : طلقت وبعت واشتريت ونحوه .

---

١ ــ كلام الله النفسى عند الاشعرية صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولاصوت وهى معنى واحد في ذاته ان عبر عنه بافعل مثلا كان أمرا وبلا تفعل كان نهيا . الخ قد تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٥٣ ج-١-

٢ ــ ومامثل ــ كان فيه تحريفا ولعل الصواب وما كان مثل : الخ

وبيانه اذا قال لزوجته «طلقتك» فان الطلاق يقع عليه إجماعا ، ولو كان إخباراً عن الماضى او الحال، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال. ولو كان كذلك، لم يخل إما ان يكون قد وجد منه الطلاق، او لم يوجد: فان كان الاول، امتنع تعليقه بالشرط في قوله « ان دخلت الدار » لأن تعليق وجود ماوجد على وجود مالم يوجد محال، وان كان الثاني، وجب ان يعد كاذبا، وان لايقع الطلاق عليه، وهو خلاف الأجماع

وان قدرانه إخبار عن المستقبل مع الأحالة ، فيجب ايضا ان لايقع به الطلاق كما لو صرح بذلك وقال لها ستصيرين طالقا في المستقبل فانه لايقع به الطلاق مع انه صريح اخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح اولي .

واذا بطل كونه اخباراً تعين ان يكون انشاء ، اذ الأجماع منعقد على امتناع الخلو منهما ، فاذا بطل احدهما تعين الآخر .

البَحث الرابع ، في مقتضى صِيغة الأمر وفيه إثنتا عَشرة مسألة

المسألة الأولى

فيماذا صيغة الأمر حقيقة فيه اذا وردت مطلقة عرية عن القرائن .

وقد اتفق الأصوليون على اطلاقها بازاء خمسة عشر اعتبارا (١).

الوجوب كقوله « أقم الصلاة » .

والندب كقوله « فكاتبوهم » .

والارشاد كقوله تعالى « فاستشهدوا » وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة. غير ان الندب لمصلحة أخروية . والارشاد لمصلحة دنيوية .

والاباحة كقوله « فاصطادوا » .

والتأديب. وهو داخل في الندب. كقوله « كل مما يليك ».

١ــ أوصلها بعضهم الى ٢٦ معنى وأوصلها آخرون إلى بضع وثلاثين انظر غاية الوصول على لب الاصول لزكريا الأنصاري .

والامتنان كقوله « كلوا مما رزقكم الله » . والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام » .
والتهديد كقوله « اعملوا ماشئتم » :
والانذار كقوله « تمتعوا » وهو في معنى التهديد
والتسخير كقوله « كونوا قردة خاسئين » .
والتعجيز كقوله « كونوا حجارة » .
والاهانة كقوله تعالى (ذق انك انت العزيز) .
والتسوية كقوله (فاصبروا اولا تصبروا) .
والدعاء كقوله (اغفرلى) .
والتمني كقول الشاعر . (الا ايها الليل الطويل الا انجلى) (١) .
وكمال القدرة كقوله (كن فيكون) .
وقد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى ؛ الطلب ، والتهديد ، والاباحة .
غير انهم اختلفوا . فنهم من قال انها مشتركة . كاشتراك لفظ القرء بين الطلب للفعل .
وبين التهديد المستدعى لترك الفعل وبين الاباحة المخيرة بين الفعل والترك .
ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها .
ومنهم من قال انها حقيقة في الطلب . ومجاز فيما سواه . وهذا هو الاصح . وذلك لآنا اذا سمعنا ان احداً قال لغيره (افعل كذا) وتجرد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه كذلك . فانه يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على امر خارج دون التهديد المستدعى لترك الفعل والاباحة المخيرة بين الفعل والترك . ولو كان مشتركا (٢) اوظاهراً في الاباحة . لما كان كذلك . واذا كان الطلب هو السابق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا ، دل ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه .
فان قيل . يحتمل ان يكون ذلك بناء على عرف طارىء على الوضع اللغوى . كما في لفظ الغائط والدابة . وان سلم دلالة ماذكرتموه على الظهور في الطلب .

١ ـ هذا صدر بيت من معلقة امرىء القيس المشهورة وعجزه ـ وما الاصباح منك بأمثل
٢ ـ اي مشتركا لفظيا بين طلب الفعل والتهديد .

غير انه معارض بمـا يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اقل الدرجات . فكانت متيقنة .

قلنا. جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطاري. وبقاء الوضع الأصلي بحاله.

وجواب الثاني لانسلم ان الاباحة متيقنة . اذهي مقابلة للطلب والتهديد. لكونها غير مستدعية للفعل ولا للترك. والطلب مستدع للفعل. والتهديد مستدع لترك الفعل . فلايقن لواحد منهما (١) .

المسألة الثانية

اذاثبت ان صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقتضاء . فالفعل المطلوب لابد وان يكون فعله راجحا على تركه : فان كان ممتنع الترك . كان واجبا. وان لم يكن ممتنع الترك فاماان يكون ترجحه لمصلحة اخروية. فهو المندوب .

واما لمصلحة دنيوية . فهو ارشاد .

وقد اختلف الاصوليون .

فنهم من قال انه مشترك بين الكل (٢) .وهو مذهب الشيعه . ومنهم من قال انه لادلالة له على الواجب والندب بخصوصه. وانما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما. وهو ترجيح الفعل على الترك (٣) .

ومنهم من قال انه حقيقه في الوجوب. مجاز فيما عداه: وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والفقهاء وجماعة من المتكلمين . كابي الحسن البصري . وهو قول الجبائي في أحد قوليه .

ومنهم من قال انه حقيقة في الندب. وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو ايضاً منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى .

١ــ منهما ــ لعله منها أي التهديد والاباحة وطلب الفعل .

٢ــ اي مشترك لفظي بين الوجوب والندب والارشاد .

٣ــ فيكون مشتركا معنويا .

ومنهم من توقف . وهو مذهب الاشعري . رحمه الله ومن تابعه من أصحابه . كالقاضي أبي بكر (١) والغزالي وغيرهما، وهو الأصح . وذلك لأن وضعه مشتركا (٢) أو حقيقة في البعض ومجازاً في البعض . اما ان يكون مدركه عقلياً أو نقلياً .

الاول محال . اذ العقول . لامدخل لها في المنقول . لاضرورة ولا نظراً.

والثاني فاما ان يكون قطعياً أو ظنياً. والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه . والظني انما ينفع ان لو كان اثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن، وهو غير مسلم (٣) ، فلم يبق غير التوقف .

فان قيل . ماذكرتموه مبنى على ان مدار مثل هذه المسألة على القطع، وهو غير مسلم ولا في شيء من اللغات ، وان سلمنا ذلك ، لكن ما المانع ان يكون المدرك لاعقليا محضاً ولا نقليا محضاً ، بل هو مركب منهما ، كما يأتي تحقيقه ، وان سلمنا الحصر فيما ذكرتموه، غير انه لازم عليكم في القول بالوقف أيضاً، فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه ، والظن انما يكتفى به ان لو كانت المسألة ظنية ، فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف مذاهبهم :

قلنا . أما انكار القطع في اللغات على الاطلاق يفضي الى انكار القطع في جميع الاحكام الشرعية، لأن مبناها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح ، والقول بأن ماذكرتموه مبني على ان مدار مانحن فيه على القطع .

قلنا . نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون، فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه أ اذا كان شرط اثباته القطع املا ؟ ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلم وكل واحد منهما متعذر لماسبق :

---

١ ـــ هو الباقلاني . ٢ ـــ اى مشتركا لفظياً .

٣ ـــ كثرة الخلاف وتكافؤ الأدلة في نظر كثير من الأصوليين حتى أبي الحسن الاشعري وابي الحسن الآمدي ممايوجب عليهم القول بأن هذه المسألة اجتهادية ظنية .

قولهم : ماالمانع من كونه مركبا من العقل والنقل :

قلنا: لأن ماذكرناه من التقسيم في النقلي ، ثابت ههنا كان مستقلا أو غير مستقل، والقطع لاسبيل اليه ، وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقلي بكون ظنيا ، سواء كان العقلي ظنيا أو قطيعا .

قولهم . ماذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا . ليس كذالك ، لان الواقف غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم (١) والساكت عن الحكم ، لايفتقر الى دليل ، فلا يكون ماذكروه لازما علينا :

شبه القائلين بالوجوب

وقد ذكر أبو الحسين البصري في ذلك ما يناهز ثلاثين شبهة دائرة بين غث وثمين.

وهانحن نلخص حاصلها ، ونأتي على المعتمد من جملتها ؛ مع حذف الزيادات العرية عن الفائدة ، ونشير الى جهة الانفصال عنها .

ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تخريجها ان شاء الله تعالى

أما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية . وعقلية .

أماالشرعية : فمنها مايرجع الى الكتاب .

ومنها مايرجع الى السنة . ومنهم مايرجع الى الاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى « أطيعو الله واطيعو الرسول » ثم هدد عليه بقوله « فان تولوا فانما عليه ماحمل . وعليكم ما حملتم » والتهديد على المخالفة دليل الوجوب .

وايضا قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة . أو يصيبهم عذاب أليم . ووجه الأستدلال به ماسبق في الآية التى قبلها .

وأيضا قوله تعالى لأبليس « مامنعك أن لاتسجد . اذ أمرتك » أورد ذلك فى معرض لذم بالمخالفة . لافي معرض الاستفهام . اتفاقا . وهو دليل الوجوب .

---

١ ـــ اذا كان سكوته عن الحكم لتكافوء الأدلة فى نظره فكيف يتأتي له القول بأن مسائل الاصول قطعية .

وأيضا قوله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون »
ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب

وأيضاقوله تعالي « وماكان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم » والمراد من قوله (قضى) أي الزم ومن قوله (أمراً) أي مأمورا وما لا خيرة فيه من المأمورات لايكون الا واجبا.

وايضا قوله تعالى (افعصيت امري) وقوله (لا يعصون الله ما امرهم) وقوله (لا اعصي لك امرا) وصف مخالف الامـــر بالعصيان وهو اسم ذم. وذلك لا يكون في غير الوجوب .

وايضا قوله تعالى (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت) ي امرت ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك .

واما السنة فقوله ﷺ لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته (لو راجعتيه ـــ فقالت بأمرك يا رسول الله ـــ فقال : لا . انما انا شافع ـــ لا حاجة لي فيه)فقد عقلت أنه لو كان أمرا لكان واجبا . والنبي ﷺ قررها عليه .

وايضا قوله ﷺ (لولا ان اشق على امتي .لامرتهم بالسواك عند كل صلاة) وهو دليل الوجوب . والا فلو كان الامر للندب . فالسواك مندوب .

وايضا قوله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلاة (اما سمعت الله تعالى يقول . استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) وبخه على مخالفة امره وهو دليل الوجوب

وايضا فانه لما سأله لاقرع بن حابس (احجنا هذا لعامنا ام للابد) قالﷺ بل للابد ولو قلت نعم اوجبت (١) وذلك دليل على ان اوامره للوجوب .

---

١ ـــ حديث بريرة متفق عليه من طريق عائشة وحديث لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة من طريق ابي هريرة وحديث نداء النبي ﷺ ابا سعيد وهو في الصلاة وانكاره على عدم إجابته وارشاده الى فضل =

واما الاجمـاع فهو ان الامة في كل عصر لم تزل راجعة في ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى (اقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة) الى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض .

وايضا . فان ابا بكر . رضي الله عنه . استدل على وجوب الزكاة على اهل الردة بقوله (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه احدمن الصحابة . فكان ذلك اجماعا

واما من جهة اللغة فمن وجوه .

الاول ، وصف اهل اللغة من خالف الامر بـكونه عاصيا ومنـهقولهم (أمرتك ، فعصيتني) وقوله تعالى (افعصيت أمري) وقول الشاعر .

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني (١)

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع . وأيضاً فان السيد اذا أمر عبده بأمر ، فخالفه ، حسن الحكم من أهل اللغة بذمـه واستحقاقه للعذاب ، ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

اما من جهة العقل فمن وجوه

الأول أن الا يجاب منا المهمات في مخاطبات أهل اللغة ، فلو لم يكن الأمـر للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة اليه .

وأيضا فانه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجـوب والندب ، يمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا بجهة التعيين ولا بطريق التخيير

= فاتحة الكتاب رواه البخارى من طريق ابي سعيد بن المعلى وليس بابي سعيد الخدري ، وحديث فرض الحج وسؤال الأقرع بن حابس رواه احمـد والنسائي واصله في مسلم ، إلا ان الآمدي تصرف في المتن واقتصر على موضع الاستشهاد منه كعادته طلباً للاختصار .

١ ـ ذكر الجلال المحلى في شرحه لجمع الجوامـع ان عمرو بن العاص هو الذي قال لمعاوية هذا البيت (امرتك امراً جازماً فعصيتني) * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

لان حمل الطلب على الندب معناه ، افعل إن شئت ، وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك ان يكون حقيقة في الوجوب .

وايضا فان الامر مقابل للنهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل جزماً ، فالأمر يجب ان يكون مقتضياً لفعل ومانعاً من الترك جزماً .

وايضاً فان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده ، والنهي عـن اضداده مما يمنع من فعلها وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً .

وايضاً فان حمل الامر على الوجوب احوط للمكلف، لانه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وامنا من ضر تركـه وان كـان للندب فحمله على الوجوب يكون ايضا نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر بتقدير كونه واجباً لفوات المقصود الراجح .

وايضا فان المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب أولى .

وايضا فان الامر موضوع لافادة معنى ، وهو ايجاد الفعل ، فكان مانعاً من نقيضه كالخبر .

وايضاً فأن الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل علي عدمـه ، وإلا كان مرجوحاً او مساوياً . ولو كان مرجوحاً لما امر به لما فيه من الاخلال بالمصلحة الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة في الفعل ؛ وهو قبيح . ولو كان مساوياً لم يكن الا مر به اولى من النهي عنه ، وذلك ايضا قبيح . واذا كان راجحاً ؛ فلو جاز تركه ، لزم منه الاخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح ، فلا يرد بـه الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب .

والجواب من جهة الاجمال . والتفصيل .

اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن، وانما يكون مفيداً فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه (١) وقوله ﷺ «نحن نحكم بالظاهر» (٢) فظني، والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ،فعلى ما تقدم .

(١) انظر ماتقدم تعليقاً في ص ١١٩ ج ٢ (٢) انظر ماسبق تعليقاً في ص ١١٩ ج ٢ .

واما من جهة التفصيل ، فانا نخص كل شبهة بجواب .

اما قوله تعالى « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » فهو امر والخلاف في اقتضائه للوجوب ، بحاله .

وقوله « فان تولوا ، فانما عليه ماحمل ؟ وعليكم ما حملتم » فاما ان لايكون للتهديد بل للاخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ماحملتم من القبول ، وليس في ذلك مايدل على كون الامر للوجوب ، وان كان للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر ، وليس فيه مايدل على ان كل امر مهدد بمخالفته ، بدليل امر الندب ، فان المندوب مامور به ، على ماسيأتي وليس مهدداً على مخالفته . واذانقسم الامر الى مهدد عليه وغير مهدد وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ؛ وبه يخرج الجواب عن كل صيغة امر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفها بكونه عاصياً .

وبه دفع اكثر ماذكروه من الآيات .

ويخص قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » بانه غير عام في كل امر بصيغته (١) وان قيل بالتعميم بالنظر الى معقوله من جهة انه مناسب رتب التحذير على مخالفته ، فانما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في امر الندب وقد تخلف فلا يكون حجة (٢) .

وايضاً ، فان غايته انه حذر من مخالفة امره .

ومخالفة أمره أن لايعتقد موجبه وأن لايفعل على ماهو عليه من إيجاب أو ندب ونحن نقول به ، وليس فيه مايدل على أن كل أمر للوجوب

ويخص قوله لابليس (مامنعك أن لاتسجد إذ أمرتك بانه غير عام في كل أمر .

---

١ ــ الصواب انه عام بصيغته لأنه اسم جنس مضاف ، وسيجيء الكلام على ذلك في صيغ العموم .

٢ ــ قد يقال انه تخلف عنه حكم الوجوب لقرينة صارفة عنه فيحمل على الوجوب عند عدمها .

ويخص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة)الآية . بأن المراد من قوله أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، أي في اعتقاد وجوب المامور به أو ندبه ، وفعله علي ماهو عليه . إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندبا فندب .

ويخص قوله تعالى (فلاوربك لايؤمنون (حتى يحكموك) لآية : بأنه لاحجة فيها وقوله (ثم لايجدوا في أنفسهم (حرجاً مما قضيت)أي حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحريم ونحوه . وليس فيه مايدل على أن كل مايقضي بـه يكون واجباً .

وأما حديث بريرة فلا حجة فيه ، فانها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته . والثواب والطاعة (١) قد يكون بفعل المندوب ؛ وليس في ذلك مايدل علي أنها فهمت من الأمر الوجوب ، فحيث لم يكن أمرا لمصلحة أخروية لابجهة الوجوب ولا بجهة الندب . قالت: لاحاجة لى فيه .

فان قيل . فاجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب اليها . فاذا لم يكن مأموراً بها . تعين أن يكون الأمر للوجوب .

قلنا إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور باجابتها ، فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة ، ضرورة، أن المندوب عندنا لابد وأن يكـون مأموراً به(٢) .

وأما السواك ففيه مايدل علي أنه اراد بالامر أمر الوجوب ؛ بدليل أنه قرن به المشقة ، والمشقة لاتكون الا في فعل الواجب ؛ لكونه متحتما ،بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل والترك ولا يمتنع صرف الأمر الا الوجوب بقرينة ، ودخول حرف (لولا) على مطلق الأمر لايمنع من هذا التأويل .

---

١ ــ والطاعة ــ لعله بالطاعة .

٢ ــ الظاهر ان المنفي في الحديث أمــر الوجوب لقرينة كما في الحــديث الذى بعده فيتعين الحمل على الندب فيهما للقرينة .

وأما خبر أبي سعيد الخدري (١) فلا حجة فيه أيضاً ، فان قوله تعالى (استجيبوا الله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) انما كان محمولا على وجوب اجابة النداء ، تعظيما لله تعالى، ولرسوله في اجابة دعائه، ونفياً للاهانة عنه والتحقير له. بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة . ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة .

وأما خبر الحج . فلا دلالة فيه ، وقول النبي ﷺ (ولو قلت نعم لوجب) ليس أمراً ليكون للوجوب . بل لانه يكون بيانا لقوله تعالى (والله على الناس حج البيت) فانه مقتض للوجوب . غير أنه متردد بين التكرار والمرة الواحدة فقوله (لو قلت نعم لوجب) (أى) تكرره لانه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى لأنه يكون موجباً .

وأما ما ذكره من الاجماع . فان أريد به أن الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الاوامر فهو غير مسلم . وليس هو أولى من قول القائل . انهم كانوا يرجعون في التدريب الى مطلق الاوامر . مع أن أكثر الاوامر للمندوبات وان أريد به أنهم كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المقترنة بالقرائن . فلا حجة فيه .

وأما قصة أبي بكر ، فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى (أقيموا الصلوات وآتوا الركوة) على أن الأمر بمطلقه للوجوب ، وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب ، حتى يستدل على الوجوب بالآية ، بل إنما أنكروا التكرار ؛ والاستدلال على تكرار ماوجب ، لايكون استدلالا على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب (٢) .

وأما قولهم . إن أهل اللغة يصفون من خالف الأمر المطلق بالعصيان ، ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيخ ، ليس كذلك فانه ليس القول بملازمة هذه الأمور للامر المطلق ، وملازمة انتفائها للامر المقيد بالقرينة في المندوبات ، أولى من العكس .

---

١ ـ الخدري الصواب ابن المعلى ، كما تقدم تعليقاً .

٢ ـ يظهر لى من كلام الآمدي الاعتراف باجماعهم على افادة الصيغة للوجوب وانما خالفوا ابا بكر في استمراره أوتكراره وهذا اقوى لإفادة الأمر للوجوب مما لو نازعوه في أصل الوجوب .

فان قيل : بل تقييد المندوب بالقرينة ، أولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر . وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم الاضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ؛ لفوات المقصود الاعظم منه، فهو معارض بأن الاوامر الواردة في المندوبات ، أكثر منها في الواجبات ؛ فانه مامن واجب إلا ويتبعه مندوبات ، والواجب غير لازم للمندوب ولايخفي ان المحذور في تقييد الأعم بالقرينة لاحتمال خفائها ، اعظم من محذور ذلك في الأخص .

وأما الشبه العقلية اقولهم . ان الوجوب من المهمات .

قلنا : والندب من المهمات ، وليس اخلاء أحد الامرين من لفظ يدل عليه ، أولى من الآخر . وان قيل بأن المندوب لـه لفظ يدل عليه ؛ وهو قول القائل (ندبت ورغبت) فللوجوب أيضا لفظ يدل عليه ، وهو قوله (أوجبت وألزمت وحتمت) .

قولهم انه يمتنع أن يكون الامر حقيقة في الندب لما ذكروه ، فهو مقابل بمثله فان حمل الطلب على الوجوب معناه . افعل وأنت ممنوع من الترك وهو غير مذكور في الطلب ، فلا يكون حمله على أحدهما أولى من الآخر .

قولهم ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب أن يكون الامر مقتضيا المنع من الترك .

قلنا لانسلم ان مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان يدل عليه دليل ، كما ذكرناه في الامر . وان صح ذلك في النهي فحاصل ماذكروه راجع الى القياس في اللغة ، وهو باطل بماسبق .

قولهم ان الامر بالشيء نهي عن جميع أضداده غير مسلم كما يأتي ، وان سلم، ولكن انما يمكن القول بأن النهي عن اضداد المأمور به مما يمنع من فعلها . ان لو كان الامر للوجوب . والا فبتقدير ان يكون للندب . فالنهي عن اضداده يكون نهي تنزيه فلا يمنع من فعلها . وعند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب على كون النهي عن اضداده . مانعا . وذلك متوقف على كون الامر للوجوب . وهو دور ممتنع .

قولهم ان حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ماذكروه . فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير

فعله . والعقاب بتقدير تركه. ولما فيه من مخالفة النفي الاصلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان . بخلاف المندوب : كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له ان الامر للندب فقد امن الضرر وحصل مقصود الامر .

قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ماسبق تقريره .

قولهم ان الامر موضوع لمعنى . فكان مانعا من نقيضه . دعوى محل النزاع. والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات . وهو باطل بما سبق(١) ثم انه منقوض بالامر بالمندوب . فانه مامور به على ماسبق (٢) .

فان قيل . لايلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقا .

قلنا يجب ان نعتقد ان ماذكروه ليس بدليل حتى لايلزم منه المخالفة في المندوب وماذكروه من الشبهة الاخيرة فهي منتقضة بالمندوب .

وأما شبه القائلين بالندب . فمنها نقلية وعقلية .

أما النقلية فقوله . ﷺ (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم. واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا) فوض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا . وهو دليل الندبية .

وأما العقلية فهو ان المندوب مافعله خير من تركه . وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب . وليس كل مندوب واجبا . لان الواجب مايلام على تركه والمندوب ليس كذلك . فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا .

وجوابهما من جهة الاجمال . فما سبق في جواب شبه القائلين بالوجوب . ومن جهة التفصيل : عن الاولى اذ لايلزم من قوله (ما استطعتم)تفويض الامر الى مشيئتنا . فانه لم يقل فافعلوا ماشئتم بل قال (ما استطعتم) وليس ذلك خاصية للندب . فان كل واجب كذلك .

وعن الثانية ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب . ثم لو كان تنزيل لفظ الامر على المتقين لازما . لكان جعله حقيقة في رفع الحرج عن الفعل اولى . لكونه متيقنا بخلاف لمندوب . فانه متميز بكون الفعل مترجحا على الترك . وهو غير متقين (٣) .

---

١ ــ أي في المسألة الثانية من القسمة الرابعة للمبادىء اللغوية ــ ج ١ .

٢ ــ أي في المسألة الاولى من مسائل المدوب ج ١ ٣ ــ انظر المسألة الأولى من مسائل المندوب والثالثة من مسائل المباح - ج١ والمسألة الأولى من مسائل لأمر ج٢ .

المسألة الثالثة

اختلف الأصوليون في الأمر العرى عن القرائن . فذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان ، وذهب آخرون إلى انه للمرة الواحدة ، ومحتمل للتكرار ، ومنهم من نفي احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقض فيها بنفي ولا إثبات ، واليه ميل إمام الحرمين والواقفية .

والمختار ان المرة الواحدة لابدمنها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ؛ والتكرار محتمل ، فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكلم التكرار حمل عليه ، وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً: والدليل على ذلك أنه اذا قال له «صل أوصم» فقد أمره بايقاع فعل الصلاة والصوم ، وهو مصدر (افعل) ؛ والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به ، فانه لو قال لزوجته «أنت طالق ثلاثا» وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ، ولو اقتصر على قوله « أنت طالق » لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فاذا قال «صل» فقد أمره بايقاع المصدر ، وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ، فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة العدد حمل عليه ، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية . ولهذا فانه لو امر عبده ان يتصدق صدقة ، او يشتري خبزا او لحماً ، فانه يكيفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولو زاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة إليه وإن كان اللفظ محتملا له ، وإن كان كذلك لأن حال الأمر متردد بين إرادة العدد وعدم ارادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور الارادة ؛ ولا ظهور ، إذ الفرض فيما إذا عدمت القرائن المشعرة به فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً وبطل القول بظهوره فيه وبالوقف ايضا والاعتراض ههنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم . فمن اعتقد ظهوره في التكرار اعترض بشبه . الأولى ، منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار ، فدل على إشعار الأمر به

الثانية ، ان قوله تعالى « اقتلوا المشركين » يعم كل مشرك فقوله « صم وصل » ينبغي ان يعم جميع الأزمان لأن نسبة اللفظ إلى الازمان كنسبته الى الأشخاص .

الثالثة ان قوله (صم) كقوله (لاتصم) ومقضى النهى الترك ابداً . فوجب ان يكون الامر مقتضياً للفعل ابداً لاشتراكهما في الاقتضاء والطلب .

الرابعة ، ان الامر اقتضى فعل الصوم . واقتضي اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابداً . فكذلك الموجب الآخر .

الخامسة ، ان الامر لااختصاص له بزمان دون زمان . فليس حمله على البعض ولى من البعض : فوجب التعميم .

السادسة ، انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منـه . لاستحالـة الاستثناء من المرة الواحدة . ولا تطرق النسخ اليه لان ذلك يدل على البداء وهو محال على الله تعالي . ولا حسن الاستفهام من الآمر انك اردت المرة الواحـــدة اوالتكرار وكان قول الآمر لغيره (صل مـــرة واحدة) غير مفيد . وكان قوله (صل مراراً) تناقضاً . ولكان اذا لم يفعل المأمـــور مامـــوربه في اول الوقت . محتاجا في فعله ثانياً الى دليل . وهو ممتنع .

السابعة ، ان الحمل على التكرار احوط للمكلف . لانه ان كان للتكرار. فقد حصل المقصود . ولا ضرر ، وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا .

الثامنة ، ان الأمر بالشيء نهي عن جميع اضداده. والنهى عن اضداده يقتضي استغراق الزمان . وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به .

التاسعة ، قوله . ﷺ (اذا امرتكم بأمر فاتوا منه مااستطعتم) اى فاتوا بما امرتكم به مااستطعتم . وذلك يقتضي وجوب التكرار .

العاشرة ، ان عمر بن الخطاب سأل ، النبي ﷺ لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح ، وقال « اعمداً فعلت هذه يارسول الله ؟ فقال . نعم » ولولا انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » لما كان للسؤال معنى .

الحادية عشرة ، انه اذا قال الرجل لغيره احسن عشرة فلان فانه يفهم منه التكرار والدوام .

واما شبه القائلين بامتناع احتمال التكرار ؛ فأولها: من قال لغيره « ادخل الدار » يعد ممتثلا بالدخول مرة واحـــدة ، كما انه يصير ممتثلا لقوله « اضرب رجلا » بضرب رجل واحد . ولذلك ؛ فانه لايلام بترك التكرار ؛ بل يلام من لامه عليه .

وثانيها: انه لو قال القائل (صام زيد) صدق على المرة الواحدة من غير ادامة . فليكن مثله في الامر .

وثالثها: انه لو حلف انه ليصلين او ليصومن . برت يمينه بصلاة واحـدة وصوم يوم واحد . وعد آتيا بما التزمه . فكذلك في الالتزام بالامر

ورابعها انه لو قال الرجل لوكيله (طلق زوجتي) لم يملك اكثر من تطليقه واحدة .

وخامسها انه لو كان الامر والتكرار . لكان قوله (صل مرارا) غير مفيـد . وكان قوله (صل مرة واحدة) نقضا . وليس كذلك .

وسادسها انه لو كان مطلق الامر للتكرار : لكان الامر بعبادتين مختلفتين لايمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لايطاق ، أو ان يكون الامر بكل واحدة منافضا للامر بالاخرى ، وهو ممتنع .

أوما شبه القائلين بالوقف ، فأولها أن الامر بمطلقه غير ظاهر في المرة الواحدة ولا في التكرار ، ولهذا ، فانه يحسن أن يستفهم من الآمر عند قوله « اضرب » ويقال له « مرة واحدة أو مراراً » ولو كان ظاهراً في أحد الامرين لما حسن الاستفهام.

وثانيها انه لو كان ظاهراً في المرة الواجدة لكان قول الآمر « اضرب مرة واحدة » تكراراً « او مراراً » تناقضاً ، وكذلك لو كان ظاهراً في التكرار .

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بالتكرار هو أن حمل بعض الاوامر ، وإن كانت متكررة على التكرار ، لايدل على استفادة ذلك من ظاهرها ؛ والا كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة ؛ كالحج ونحوه ، مستفاداً من ظاهر الأمر ؛ ويلزم من ذلك إما التنافض او اعتقاد الظهور في احد الأمرين دون الآخر من غير اولية وهو محال (١)

---

١ ــ أولية : بسكون الواو وتشديد الياء نسبة الى أولى فحذفت الألف للنسب . وفي المخطوطة أولوية بقلب الألف واوا وكلتاهما صحيحة : ويجوز فيها أولآوية :

فان قيل : اعتقاد الظهور في التكرار اولى ؛ لأن ما حمل من الأوامـــر على التكرار اكثر من المحمول على المرة الواحدة ، وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار اقل من المحذور اللازم من جعله ظاهراً في التكرار عند حمله على المرة الواحدة .

قلنا : هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الامر ظاهر في أحد الامرين، وليس كذلك بل الامر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل، والمرة الواحدة من ضروراته ، لأن الامر ظاهر فيها ، وكذلك في التكرار(١) فحمل الامر على احدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الآخر ، لعدم تحققه فيه .

وعن الثانية وان سلمنا ان العموم في قوله تعالى « اقتلوا المشركين » وانه يتناول كل مشرك فليس ذلك إلا لعموم اللفظ ، ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله « صم » بالنسبة الى جميع الأزمان(٢) بل لو قال « صم في جميع الأزمان » كان نظيراً لقوله « اقتلو المشركين » .

وعن الثالثة : لا نسلم ان النهي المطلق للدوام ، وانما يقتضيه عنـــد التصريح بالدوام اوظهور قرينه تدل علية ، كما في الامر ، وان سلمنا اقتضاءه للدوام ، لكن ماذكروه من الحاق الامر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الاقتضاء فرع صحة القياس في اللغات ؛ وقد ابطلناه . وان سلمنا صحة ذلك ، غير انا نفرق: وبيانه من وجهين : الاول ان من امر غيره ان يضرب فقد امره بايقاع مصدره وهو الضرب ، فاذا ضرب مرة واحدة يصح ان يقال : لم يعدم الضرب . (٣) الثاني ان حمل الامر على التكرار مما يفضي الى تعطيل الحوائج المهمة ؛ وامتناع الاتيان بالمأمورات التي لايمكن احتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى مطلقاً .

---

١ ــ معناه أن الأمر المجرد من القرائن ليس ظاهراً في التكرار ايضا

٢ ــ لأن اللازم من وقوع الحـــدث مطلق الزمن لاعموم الازمان . وذلك أن الفعل المثبت في حكم النكرة في الإثبات فلا شمول فيه

٣ ــ لان الفعل في حكم النكرة كما تقدم فان وقع في الاثبات فلا عموم . وان وقع بعد نفي أو شبهه عم .

وعن الرابعة أنها غير متجهة ، وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر ، وانما هو من احكـام الايمان ؛ فتركه يكون كفرا ، والكفر منهي عنه دائماً ، ولهذا ، كان اعتقاد الوجوب دائماً في الأوامر المقيدة :

وأما العزم فلا نسلم وجوبه ، ولهذا فان من دخل عليه الوقت وهـو نائم لا يجب على من حضره إنباهه ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت ، اوجب عليه ، كما لو ضاق وقت العبادة ، وهو نائم ، وان سلمنا وجوب العزم ، لكن لا نسلم وجوبه دائماً ، بل هو تبع الوجوب المأمور به ، وان سلمنا وجوبـه دائماً ، فلا نسلم كونه مستفادا من نفس الأمر ، ليلزم ما قيل ، بل انما هـو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة ، ولهـذا ، وجب في الأوامر بالفعل مرة واحدة :

وعن الخامسة انها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان . وانما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المأموربه . ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الارمنة دون البعض التعميم كالمكان .

وعن السادسة . وهي قولهم لو كان (الامر) للمرة الواحدة لمادخله النسخ ليس كذلك عندنا ، فانه لو أمر بالحج في السنة المستقبلة . جاز نسخة عندنا قبل التمكن من الامتثال . على مايأتي . وانما ذلك لازم على المعتزلة ، واما دخول الأستثناء فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه ، ومن أوجبه على التراخي ، فلايمنع من استثناء بعض الأوقات التي المكلف مخير في ايقاع الواجب فيها ، وأماحسن الاستفهام ، فانما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له تأكيـدا ! فانه محتمل لارادة التكرار و ارادة المرة الواحـدة ؛ وبه يخرج الجواب عن قوله « صل مرة واحدة » وقوله (صل مراراً) غير متناقض ، بل غايتـة دلالة الدليل على ارادة التكرار المحتمل ، واذا لم يفعل مأمر به في اول الوقت ، فمن قال بالتراخي لايحتاج الى دليل آخر ، لأن مقتضى الأمر المطلق عند تخيير المأمور في ايقاع الفعل في اى وقت شاء من ذلك « الوقت » اومن قال بالفور ، فلابـد له من دليل في ثاني الحال »

وعن السابعة ماسبق في الواجب والمندوب :

وعن الثامنة لانسلم أن الأمر بالشيء نهي عن اضداده، وان سلم ذلك، ولكن اقتضاء النهي للاضداد بصفة الدوام ؛ فرع كون الأمر مقتضياً للفعل على الدوام وهو محل النزاع :

واما قوله ، ﷺ (إذا امرتكم بأمر) الحديث انما يلزم ان لوكان مازاد على المرة الواحدة مأمور به ، وليس كذلك :

وأما حديث عمر فلايدل على أنه فهم ان الأمر بالطهارة يقتضى تكرارها بتكرر الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك لإزاحة الأشكال ؛ بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي ﷺ سهوا ، أولا للتكرار ان كان فعله عمدا ، كيف وان فهم عمر لذلك مقابل باعراض النبي ﷺ عن التكرار ، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح (١)

وأما الشبهة الاخيرة فانما عم الامر فيها بالإكرام وحسن العشر للازمان لان ذلك انما يقصد به التعظيم ، وذلك يستدعى استحقاق المامور باكرامه للاكرام وهو سبب الأمر ، فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لامن مطلق الامر

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار أن ذلك يدل على أن الامر غير ظاهر فى التكرار، ولايلزم منه امتناع احتماله له .

ولهذا فانه لوقال : ادخل الدار مرارا بطريق التفسير ، فانه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح ، وبه دفع الشبهة الثالثة .

واذا قال لوكيله (طلق زوجتي) انما لم يملك مازادعلي الطلقه الواحدة لعدم ظهور الأمر فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير صح

وعن الخامسة ماسبق

---

١ ـــ ويمكن أن يقال إن عمر فهم التكرار من تعليق الامر بالوضوء على القيام للصلاة . وبالجملة فالآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة .

وعن السادسة انها باطلة وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار . اما أن لايكون منافيا له او يكون منافيا، فان كان الأول فلااتجاه لما ذكروه وان كان الثاني فغايته تعذر العمل بالآمر في التكرار عند لزوم الحرج ، فيكون ذلك قرينه مانعة من صرف الامر اليه ولايلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة .

وجواب شبهة القائلين بالوقف ماسبق في جواب من تقدم (والله أعلم) .

المسألة الرابعة

الامر المعلق بشرط . كقوله (اذازالت الشمس فصلوا) (١) او صفة كقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرر الشرط والصفة . ام لا ؟

فمن قال ان الامر المطلق يقتضى التكرار فهو ههنا أولى . ومن قال إن الأمر المطلق لايقتضى التكرار اختلفوا ههنا: فمنهم من اوجبه ، ومنهم من نفاه

وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلخيص محل النزاع ، فنقول : ماعلق به المأمور من الشرط او الصفة ، إما ان يكــون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المامور بـــه كالزنا ، اولا يكون كذلك ، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذى يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فان كان الاول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً الى تكرر العلة ، ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة ، مهما وجدت ، فالتكرار مستند الى تكرار العلة ، لا الى الأمر وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف . والمختار أنه لاتكرار .

وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية ؛ لابد من التنبيه عليها ؛ وعلى مافيها ؛ ثم نذكره بعد ذلك ما هو المختار . الحجـة الأولى أنهم قالوا أجمعنا على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة لايقتضي تكرار المخبر عنه ، كما لو قـــال «إن جاء زيد جاء عمرو » فانه لايلزم تكرر مجيء عمرو في تكرر مجيء زيد ؛ فكذلك في الأمر ، وهي باطلة ، فان حاصلها يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه (٢) .

---

١ ــ لو مثل بأمثلة من النصوص كقوله تعالى «إذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم» الآية وقوله واذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا » الآية لكان أولى .

٢ ــ انظر المسألة الثانية من القسمة الرابعة للمبادىء اللغوية ــ ج ١

الثانية أنه لو قال لزوجته « إذا دخلت الدار فأنت طالق » فانه لايتكرر الطلاق بتكرار الدخول، فكذلك في قوله « اذا زالت الشمس فصلوا » وهو أيضاً من جنس ما تقدم ، لما فيه من قياس الامر على انشاء الطلاق الذي ليس بأمر .

الثالثة أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشيء ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة، أو في صورة واحدة، والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص .

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى محض الدعوى بأن الأمر المضاف الى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرر الشرط او الصفة وهو عين محل النزاع .

وإنما الواجب أن يقال إنه مشعر بالأعم والأصل عدم إشعاره بالأخص .

والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار لم يخل إما أن يكون المقتضي له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين ، لاجائز ان يقال بالاول لما سبق في المسألة المتقدمه، ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه ، وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته « إن دخلت الدار فأنت طالق » إنما كان لضرورة وجود الموجب . وهو قوله «أنت طالق» لا لنفس دخول الدار وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً . وهو محال . ولاجائز أن يقال بالثالث . لانا أجمعنا على أنه لو قال لعبده « إذا دخلت السوق فاشتر لحماً » أنه لا يقتضي التكرار. وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار . أولا مع تحققه : لاجائز أن يقال بالاول . وإلا فانتفاء التكرار إما لمعارض . أولا لمعارض. والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله . وهو خلاف الاصل . والثاني أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض . فلم يبق سوى الثاني . وهو المطلوب .

فان قيل . ماذكرتموه معارض من وجوه .

الاول أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أو امر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها . كقوله تعالى (اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » الآية .

وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزاني » (الآية) ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً .

الثاني أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعا ، والشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ، فكان اقتضاؤه للتكرار اولى .

الثالث أن نسبة الحكم الى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة،ولااختصاص له بالموجود الأول منها ، دون مابعده،وعند ذلك، فإما ان يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانيا وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الوجود مع الثاني وما بعده ؛ ضرورة التسوية : والأول خلاف لاجماع ، والثاني هو المطلوب .

الرابع أنه لو لم يكن الامر مقتضياً لتعليق الحكم بجميع الشروط ، بل بالاول منها فيلزم ، أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني ، دون الاول ، قضاء ، وكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو ممتنع .

الخامس أن النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار ، كما إذا قال « إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهما » والأمر ضد النهى ، فكان مشاركاً له في حكمه ، ضرورة اشتراكهما في الطلب والإقتضاء .

السادس أن تعليق الامر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوامه ، كما لو قال (اذا وجد شهر رمضان فصمه) فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر ، وتعليق الامر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائما .

والجواب عن الاول أنه اذا ثبت بما ذكرناه أن الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار ، إماأن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر ، كما في الزنا والسرقة ، أو لا يكون علة له فان كان الاول، فالتكرار انما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه ، .

وان كان الثاني ، فيجب اعتقاد كونه متكررا لدليل اقتضاه غير الامر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضائه كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط،فقد لايتكرر كالامر بالحج ، فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

وعن الثاني انه لايلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ؛ تكرره بتكرر الشرط ؛ مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر .

وعن الثالث أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندنا بل الأمر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، اذا علم تجدد الشرط ، وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الامر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعين اختصاص المأمور بالشرط الاول ، لعدم تحقق ماسواه .

وعلى هذا ؛ فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً .

وعن الخامس أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة ، وهو باطل بما سبق . كيف وإنا لانسلم أن النهي المضاف الى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد.

وعن السادس أن الشرط المستشهد به ، وان كان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه ، فهو واحد ، والمشروط به غير متكرر بتكرره وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر تكرر الشرط في محل النزاع .



اختلفوا في الأمر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟

فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار؛ الى وجوب التعجيل . وذهبت الشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو الحسين البصري الى التراخي ، وجواز التأخير عن اول وقت الامــكان .

واما الواقفية فقد توقفوا ، لكن منهم من قال: التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل أولا ؟ واما المبادر فانه ممتثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ؟ اختلفوا فيه: فمنهم من قال بالتأثيم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم لم يؤثمه .

ومنهم من توقف في المبادر ايضا ، وخالف في ذلك اجماع السلف .

والمختار انه مهما فعل ، كان مقدماً او مؤخراً ، كان ممتثلا للامر ، ولا اثم عليه بالتأخير .

والدليل على ذلك ان الامر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فمهما اتى بالفعل في أي زمان كان ، مقدماً او مؤخراً كان آتياً بمدلول الامر ، فيكون ممتثلا للأمر ولا اثم عليه بالتأخير ، لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به .

وبيان ذلك ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير ، وجهان .

الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع ، والاصل عدم دلالته على أمر خارج والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ، فــلا يلزم ان يكون داخلا في مدلول الامر ، فان اللازم من الشيء أعم من الداخــل في معناه ولا ان يكون متعيناً ، كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب . وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب .

الوجه الثاني انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي . ويصح مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين . والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل . لان الاصل عدم ما سواه . فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين . دون ما به الاقتران من الزمــان وغيره نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

فان قيل ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت(١)عن الدخول في مقتضى الامر معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من وجوه خمسة :

الاول أنه لو قال السيد لعبده « أسقني ماء » فانه يفهم منه تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير . ولولا انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك . إذا الاصل عدم القرينة .

الثاني هو ان مدلول الامر . وهو الفعل المأمور به . لا يقع الافي وقت وزمان . فوجب ان يكون الامر مقتضياً للفعل في اقرب زمان كالمكان . وكما لو قال لزوجته «انت طالق» ولعبده «انت حر» فان مدلول لفظه يقع على الفور في اقرب زمان

الثالث أن الامر مشارك للنهي في مطلق الطلب . والنهي مقتض للامتثال على الفور . فوجب ان يكون الامر كذلك .

الرابع ان الامر بالشيء نهي عن جميع أضداده ، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور . وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور . فكان الامر مقتضياً له على الفور .

الخامس انه تعالى عاتب ابليس ووبخه على مخالفة الامر بالسجود لآدم في الحال بقوله (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضياً له في الحال . لماحسن توبيخه عليه . ولكان ذلك عذر الابليس في تأخيره .

سلمنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على الفور لفظاً لكن لم قلتم انه لا يكون مستلزما له بواسطة دلالته على اصل الوجوب . وبيان ذلك من وجوه اربعة .

الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور . مع ان ذلك لم يكن مقتضى للأمر . بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه على الفور أولى لاصالته

الثاني ان اجماع السلف منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الأمر . ولا اجماع في المؤخر . فكان القول بالتعجيل احوط واولى .

---

٨ ـ في بيان متناع خروج الوقت ـ فيه تحريف والصواب في بيان خروج الوقت فان الأدلة السابقة دلت على خروجه لا على امتناع خروجه

الثالث أن الفعل واجب بالاتفاق. فلو جاز تأخيره.
اما ان يجوز الى غايـــةمعينة . او لا الى غاية

فان جاز تأخيره الى غاية معينة . فاما ان تكون معلومة للمأمور. او لا تكون معلومة له فان كانت معلومةله، فاما ان تكون مذكورة بان يقال له (الى عشره ايام) مثلا . او موصوفة . الاولخلاف الفرض . اذ الفرض فيما اذ كان امراً مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر ، وان كان الثاني فالوقت لموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت الذي اذا انتهى اليه غلب على ظنه انه لو اخر المأمور به عنه لفات. وذلك لا يكون الا بامارة تدل عليه ، وهي بالاجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن . وكل واحد من الامرين مضطرب مختلف . فانه قد يموت قبل ذلك . او يعيش بعدهفلا يعتمد عليه. وان كانت الغاية غير معلومة له مع انه لا يجوز له التأخير عنها . كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق . وهو ممتنع،هذا كله فيما اذا جاز التأخير الى غاية .

وان كان التأخير لا الى غاية : فاما ان يجوز ذلك ببدل . او لا ببدل ، فان كان ببدل . فذلك البدل اما ان يكون واجباً او غير واجب. لا جائزان لايكون واجباً واما لما كان بدلاعن الواجب بالاجماع. وان كان واجبافهو ممتنع لوجوه اربعة .

الاول انهلو كان واجباًلوجب انباه المامورحالةورود الامر نحوه على من حضر حذراً من فوات الواجب الذي هو البدل ، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائما ؛

الثاني هو ان الامر لا تعرض فيهلوجوب البدل ، والاصل عدم دليل آخر ، ويمتنع القول بوجوب مالا دليل عليه .

الثالث ان البدل لو كانواجباً،لكان قائما مقام المبدل ومحصلا لمقصوده ؛ واما لما كان بدلا ؛ لما فيه من فوات مقصود الاصل ؛ويلزم من ذلك سقوط المامرر به بالكلية بتقدير الاتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده ، وهو محال .

الرابع انهلو كان البدل واجبالم يخل اما ان يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الامر؛اولا يجوز : فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في اصل المأمور به وهو تسلسل ممتنع .

وان كان الثـــاني . فهـــو ايضاً ممتنع ؛ لان البدل لا يزيد على نفس المبدل ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل؛ وان جاز التأخير أبداً لا ببدل؛ ففيه اخراج الواجب عن حقيقته .وهو محال .

الرابع من الوجوه الاول ان امتثال المأمور به من الخيرات وهو سبب الثواب فوجب تعجيله لقوله تعالى « فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى « وسارعوا الى مغفرة من ربكم؛ وجنة عرضها السموات والارض » أمر بالمسارعة والمسابقة وهي التعجيل . والامر للوجوب

والجواب عن الوجه الاول انه انما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من الظن الحاصل بحاجة السيد اليه فى الحال ؛ اذ الظاهر انه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة اليه؛ حتى انه لو لم يعلم او يظن ان حاجته اليه داعية في الحال؛ لما فهم من أمره التعجيل . ولا حسن ذم العبد بالتأخير .

فان قيل اهل العرف انما يذمون العبد بمخالفة مطلق الامر؛ ويقولون في معرض الذم « خالف أمر سيده » وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل دون غيره

قلنا انا نسلم صحة ذلك في الامر المقيد بالقرينة دون المطلق ؛ والامر فيما نحن فيه مقيد ؛ ثم هو معارض عند مطلق الامر بصحة عذر العبد بقوله « انما أخرت لعدم علمي وظني بدعو حاجته اليه في الحال» وليس احد الامرين أولى من الآخر

وعن الثاني من وجهين .

الاول لا نسلم تعين أقرب الاماكن . ولا نسلم ان قوله « أنت طالق ، وانت حر » يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة ؛ بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالى. ولا يلزم من ذلك ان يكون الامر موضوعاً للفور

الثانى ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة ؛ وهو ممتنع كما سبق

وعن الثالث والرابع ماسبق في المسألة المتقدمه .

وعن الخامس ان توبيخه لابليس انما كان ذلك لإبائه واستكباره، ويدل عليه قوله تعالى « الا ابليس أبي واستكبر » ولتخيره على آدم بقوله « انا خير منه ،

خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ولا يمكن اضافة التوبيخ الى مطلق الامر من هو حيث هو أمر ؛ لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب ، كما سبق تقريره ، ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب اجماعاً . ولو كان التوبيخ على مطلق الامر، لكان أمر الاستحباب موبخاً على مخالفته ، فلم يبقى الا ان يكون التوبيخ على أمر الايجاب، وهو منقسم الى أمر ايجاب على الفور، وأمر ايجاب على التراخي، كما اذا قال « أوجبت عليك متراخياً » ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للايجاب حالا .

وان سلمنا انه وبخه على مخالفة الامر في الحال، ولكن لا نسلم أن الأمر بالسجود كان مطلقاً ؛ بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على للفور، وهي قولة تعالى « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين » رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب ، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة .

قولهم لم قلتم بانه لا يكون مستلزماً للفور بواسطة دلالته على وجوب الفعل

قلنا الاصل عدم ذلك

قولهم انه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل.

قلنا: ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل (٩).

قولهم انه من لوازم وجوب الفعل ؛

قلنا من لوازم وجوب نقديم الفعل ؛ او من لوازم وجوب الفعل

الأول ممنوع ؛ والثاني مسلم ؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل، بدليل ما لو أوجب الفعل مصرحاً بتأخيره ؛ فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه ، وان لم يكن وجوب الفعل الفعل على الفور .

قولهم: القول بالتعجيل أحوط للمكلف، قلنا الاحتياط انما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه: فان ظن الفور؛ وجب عليه اتباعه، وان ظن التراخي، وجب عليه اتباعه، والا فبتقدير ان يكون قد غاب على ظنه التراخي، فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه، يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون اضراراً، فلا يكون احتياطاً

قولهم لو جاز التأخير ، اما ان يكون الى غاية ، أو لا الى غاية الى آخره .

---

٩ - تعجيل وجوب الفعل ـــ فيه تحريف والصواب وجوب تعجيل الفعل .

فهو منقوض بما لو صرح الآمر بجواز التأخيرفانكل ما ذكروه من الاقسام متحقق فيه ، مع جواز تأخيره .

وما ذكروه من الآيتين الأخيرتين فهي غــير دالة على وجوب تغيير الفعل المأمور به ؛ فانهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد به انما هو المسارعه الى سبب ذلك. ودلالتهما على السبب انماهي بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له ، على ما ياتي تقريره ؛فلا دلالة لهما على المسارعة الىكل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المامور بها ؛ ولا يعم كل فعل مامور به (١) .

المسألة السادسة (٢)

الأمر بالشيء على التعيين (٣) هل هو نهى عن أضداده ؟ اختلفوا فيه .

وتفصيل المذاهب : اما أصحابنا فالامر عندهم هو الطلب القائم بالنفس .

وقد اختلفوا : فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده ، وان طلب الفعل بعينه هوطلبترك أضداده،وهو قول القاضي أبي بكر في أولأقواله

ومنهم من قال : هو نهي عن اضداده ، بمعنى انه يستلزم النهيعن الاضداد لا أن الأمر هو عين النهي ، وهو ما اختاره القاضى في آخر أقواله (٤) .

١ ــ وأيضاً الأمر في الآيتين دال على الفور بمادتة لابصيغته فالاستدلال بهما استدلال في غير محل النزاع . وأيضاً الاستدلال بهما على افادة الأمر في غيرهما من النصوص الفورية استــدلال على المطلوب بدليل خارج،والنزاع انما هو في الأمر المجرد من القرائن .

٢ ــ انظر ص ١١٨ ــ ١٥٩ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي لابن تيمية .

٣ ــ يعني ان يكون المأمور به شيئاً معينا كصيام رمضان . فان كان مبهما كخصال الكفارة فلا يكون الأمر بأحدها نهيا عــن ضـــده منها ، فالأمر باطعام عشرة مساكين ليس لها نهياعن الخصلتين الاخريين ولا عن احداهما .

٤ ــ أبو بكر ـ هو الباقلانى ـ وقوله ذلك مبني علىأن كلام الله حقيقة هو كلام نفسيواحد بعينه وأنهيتنوع باعتبارمتعلقاته. وقدتقدممافيه تعليقا ص١٥٣منج ــ١

ومنهم من منع من ذلك مطلقاً (١) واليه ذهب إمام الحرمين والغزالي .
وأما المعتزلة فالامر عندهم نفس صيغة « افعل » وقـد اتفقوا على ان عين صيغة « افعل » لاتكون نهياً،لان صيغة النهي «لاتفعل»وليس احداهماعين الاخرى وانما اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يكون نهياً عن اضداده من جهة المعنى .
فذهب الـقدماء من مشايخ المعتزله الى منعـه ، ومن المعتزلةمن صار اليه ، كالعارضي (٢) وأبي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم .
ومعنى كونه نهياً عن الاضداد من جهـة المعنى عندهم ، أن صيغـة الامر تقتضى ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه .

ومنهم من فصل بين أمر الايجاب ، والندب ، وحـكم بان أمر الايجاب يكون نهياً عن اضداده ومقبحاً لها ، لكونها مانعة من فعل الواجب ، بخلاف المندوب . ولهذا ، فان أضداد المندوب من الافعال المباحـة غير منهي عنها ، لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه .

والمختار انما هو التفصيل، وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق، او لا نقول به .
فان قلنا بجوازه، على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن، (رحمة الله عليه)، كما سبق تقريره، فالامر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن اضداده، ولا مستلزماً للنهي عنها؛ بل جاز ان نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، فضلا عن كونه لا يكون منهياً عنه (٣) .

---

١ ـ أى ليس عينـه ولا مستلزما له . انظر مسألة التكليف بمـا لايطاق والتعليق عليها في الجزء الاول
٢ ـ كالعارضى ـ كأن فيه تحريفا ولعل الأصل كالقاضى وهو عبـد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمداني . وهذ الرأى منسوب اليه مع أبي الحسين البصرى في جمع الجوامع فانظره
٣ ـ انظر المسألة الاولى من مسائل « الاصل الثالث في المحكوم فيه » وماعليها من التعليق

وان منعنا ذلك فالمختار ان الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن اضداده، لا ان يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد (١) وسواء كان الأمر أمر ايجاب أو ندب.

أما انه مستلزم للنهي عن الاضداد، فلأن فعل المأمور به لا يتصور الا بترك أضداده وما لا يتم فعل المامور به دون تركه، فهو واجب الترك، ان كان الامر للايجاب ومندوب الى تركه، ان كان الامر للندب، على ما سبق تقريره.

وهو معنى كونه منهيا عنه، غير ان النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم، وعن اضداد المندوب، نهى كراهة وتنزيه.

واما انه لا يكون عين الامر هو عين النهى.

فاذا قلنا ان الامر هو صيغة (افعل) فظاهر؛ على ما سبق (٢)

واما على قولنا ان الأمر هو الطلب القائم بالنفس، فلانا اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم؛ فهو وان اتحد على اصلنا (٣) فانما يكون امراً بسبب تعلقه بايجاد الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً، بسبب تعلقه بترك الفعل، وهما بسبب التغاير في التعلق والمتعلق؛ متغايران وان فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وان تعدد، فالامر منه ايضا انما هو الطلب المتعلق بتركه، وهما غيران.

فان قيل: لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهى عن اضداده لكان الأمر بالعبادة مستلزما للنهى عن جميع المباحات المضادة لها، ويلزم من ذلك ان تكون حراماً ان كان النهي نهي تحريم او مكروهة ان كان النهي نهي تنزيه.

وخرج المباح عن كونه مباحاً؛ كما ذهب اليه الكعبي (٤) من المعتزلة،

---

١ ـ لم يزد الآمدي في اختياره التفصيل على أن بناه على الترديد بين جواز التكليف بما لا يطاق ومنعه ولم يختر هنا واحداً من طرفي الترديد. وبذلك لا يكون قد اختار لنفسه قولا معينا في المسألة.

٢ ـ أي من ان صيغة الأمر افعل. وصيغة النهي لا تفعل. وليست احداهما عين الاخرى.

٣ ـ اى الاشعرية وقد تقدم مافيه تعليقاً في ص ١٥٣ من ج ١. وان الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى وقد يراد به احدهما بدليل.

٤ ـ تقدمت ترجمته تعليقاً في ص ١٢٤ من ج ١.

بل ويلزم منه ان يكون ماعدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة أومكروهة ، وهو محال .

كيف وان الآمر بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده ، والغافل عن الشيء لا يكون ناهياً عنه ، لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به ؛ والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال .

سلمنا أنه مستلزم للنهي عن اضداده ، لكن يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الامر ، بل يجب أن يكون هو هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليه.

ومأخذه أنه اذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده فذلك النهي ان كان هو غير الامر .

فاما أن يكون ضداً له ؛ أومثلا (١) او خلافا .

لا جائز أن يقال بالمضادة ، وإلا لما اجتمعا ، وقد اجتمعا .

ولا جائز أن يكون مثلا لأن المتماثلات اضداد على ماعرف في الكلاميات .

ولا جائز ان يكون خلافا ، ولا جاز وجود أحدهما دون الآخر . كما في العلم والإرادة ونحوهما ، ولجاز ان يوجد احدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ، ويلزم من ذلك ، انه اذا أمر بالحركة المضادة للسكون اذا كان النهي عن السكون مخالفاً للامر بالحركة ان يجتمع لأمر بالحركة والامر السكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معا ، وهو ممتنع على ما وقع به الفرض . واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد . وعلى هذا ، فالحركة عين ترك

---

١ ــ الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فلا يجتمعان وقد يرتفعان مثل السواد والبياض . والمثلان مثل : سواد وسواد . وهما متضادان ان نظر الى اشخاصهما في النوع وغير متضادين ان نظر الى نوع اشخاصهما وان اتحد المحل ازداد النوع قوة بتعداد الاشخاص ــ انظر مبحث تعدد الاحكام من نوع واحد في محل واحد لتعدد العلل في ص ١٧١ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي لابن تيمية . وانظر ص ٤١٦ وما بعده من مسودة آل تيمية :

السكون ، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفريغه لغيره(١) وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب، فطلب احدهما بعينه طلب لآخر لاتحاد المطلوب

والجواب : تعن السؤال الأول انا لانمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المأمور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المامور به، لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة، فانه في ذاته غير منهي عنه، وان كان منهيا عنه من جهة مايتعلق به من شغل ملك الغير ، كماسبق ذكره .

والالتفات الى ما يهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة ، فان ذلك انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيا عنها في ذواتها .

واما اذا قيل بكونها منهياً مانعة من فعل المامور به فلا .

قولهم انه قد يامر بالفعل من هو غافل عن اضداده .

قلنا لا نسلم ان الآمر بالشيء عند كونه آمراً به يتصور ان يكون غافلا عن طلب ترك مايمنع من فعل المامور به من جهة الجملة ، وان كان غافلا عن تفصيله ونحن انما نريد بقولنا إن الامر بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد من جهة الجملة لامن جهة التفصيل . قولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير االأمر .

قلنا : دليله ماسبق (٢) .

وما ذكره القاضي ابو بكر من الدليل ، فالمختار منه انما هو قسم التخالف .

ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك احدهما عن الآخر لجواز ان يكونامن قبيل المختلفات المتلازمة ، كما في المتضايفات (٣) وكل متلازمين من الطرفين ، وبه

---

١ ـــ فيه تحريف والصواب ، وشغل الحيز بجوهر هو عين تفريغه من غيره .

٢ ـــ اي من ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك .

٣ ـــ المختلفان كل معنيين بينهما تباين باعتبار ذاتهما الا انه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالحمرة والمزازة فهما متبينان في ذاتهما ويمكن اجتماعهما في حب الرمـــان مثلا . وقد يتلازمان كما في المتضايفين . والمتضايفان: كل نسبتين توقف تعقل كل منهما على الاخرى كالابوة والبنوة . فوصف الابوة لايعقل الا بتعقل وصف=

يمتنع (١) الجمع بين وجود أحدهما وضـــد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي؛ واذا بطل ماذكره من دليل الاتحاد بطل ماهو مبنى عليه

المسألة السابعة

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة ، ان الاتيان بالمأمور به يـــدل علي الاجزاء ، خلافا للقاضي عبدالجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال: لايدل علي الاجزاء .

وقبل الخوض في الحجاج ، لابد من تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد ، فنقول : كون الفعل مجزئا ، قد يطلق بمعنى أنه امتثل به الامر عندما إذا اتي به علي الوجه الدي أمر به، وقد يطلق بمعنى انه مسقط للقضاء.

واذا علم معنى كون الفعل مجزئا فقد اتفق الكل على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به ، يكون مجزئا، بمعي كونه امتثا للأ امر ، وذلك مما لا خلاف فيه، وانما خالف القاضى عبد الجبار في كونه مجزئا بالاعتبار الآخر ، وهو انه لا يسقط القضاء ، ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به في عمده .

وعلي هذا ، فكل من استدل من اصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول ، فقد استدل على محل الوفاق ، وحاد عن موضع النزاع . لكن قد أورد أبو الحسين البصري اشكالا على تفسير اجزاء الفعل بكونه مسقطا للقضاء ، وقال : لو أمر بالصلاة مع الطهارة فاتي بها من غير طهارة ، ومات عقيب الصلاة ، فانه لا يكون فعله مجزئا ، وان كان القضاء ساقطاً(٢) وربما زاد عليه بعض الاصحاب، وقال : يمتنع تفسير الاجزاء بسقوط القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئا ؛ والعلة لابد وأن تكون مغايرة للمعلول .

= البنوة وكذا العكس؛ وان كانت ذات الاب متقدمة في الوجود على ذات الابن من غير نظر الى ماقام بكل من صفته .

١ ـ وبه يمتنع ـ اى بتقدير التلازم بين المختلفين يمتنع الخ .

٢ ـ يعني انه فسر الاجزاء بما هو اعم منه فان سقوط القضاء قد يوجد مع الاجزاء و نقيضه.

والوجه في ابطالهما (١) أن يقال: أما الأول فلأن الاجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل ، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء ، وذلك غير متصور في حق الميت (٢) .

واما الثاني فلأن علة صحة (٣) وجوب القضاء إنما هو استدراك مافات من مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ماانعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع « لا ماقيل » (٤) .

واذا تنقح محل النزاع فنعود الى المقصود ؛ فنقول : الفعل المامور به لايخلو : إما أن يكون قد اتى به المامور على نحو مأمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه ، او اتى به على نوع من الخلل .

والقسم الثاني «انه» لانزاع في كونه غير مجزىء ولامسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول ؛ وليس النزاع فيه ايضاً من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ماأمر به أولا ، وإنما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفاً بصفة القضاء ، والحق نفيه ، لان القضاء عبارة عن استدراك مافات من مصلحة الاداء ، اومصلحة صفته ؛ اوشرطه . واذا كان المامور به قدفعل على جهة الكمال والتمام ، من غير نقص ولا خلل ، فوجوب القضاء استدراكاً لماقد حصل ، تحصيل للحاصل ، وهو محال . ومن ينفي القضاء انماينفيه بهذا التفسير ، وهذامما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه ، وان كان لاينكر امكان ورود الامر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولا غير انه لايسميه قضاء ، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى .

---

١ ـ في ابطالهما ـ اي الاشكال الاول وما زاده بعض الاصحاب عليه .

٢ ـ هذا جواب بتحرير المراد بسقوط القضاء .

٣ ـ المراد بالصحة الامكان المقابل للامتناع لا مايقابل البطلان بدليل قوله سابقا عن عبد الجبار ولايمتنع مع فعله من الامر بالقضاء . وقوله بعد وان كان لا ينكر امكان ورود الأمـــر خارج الوقت ـ وكذ اما يذكره في الشبهة الثانية من شبه الخصوم .

٤ ـ اي من ان علة وجوب القضاء ان الفعل الأول لم يكن مجزئاً .

شبه الخصوم: الأولى أن من صلى، وهو يظن أنه متطهر، ولم يكن متطهراً مامور بالصلاة، فان كان ماموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهراً، وان كان ماموراً بالصلاة على حسب حاله فقد اتى بما أمر به على الوجه الذي امر به. ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهراً.

وكذلك المفسد للحج مامور بمضيه في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء.

الثانية ان الأمر لا يدل على غير طلب الفعل، ولادلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ماأمر به، فلا يكون مقتضياً له.

الثالثة ان الأمر؛ مثل النهي في الطلب، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً.

وجواب الأولى: انا لانسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة، ثم علم انه لم يكن متطهراً، على قول لنا، وان سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجباً عما امر به من الصلاة المظنون طهارتها، ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد لانه قد اتى بما امر به على النحو الذي امر به، وانما القضاء استدراك لمصلحة ماأمر به اولا، من الصلاة مع الطهارة،، والحج العري عن الفساد.

وعن الثانية: انا لا نمنع من ورود امر يدل على مثل مافعل اولا، وإنما المدعى انه اذا اتى المأمور بفعل المامور به على نحو ماامر به، امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير (١).

وعن الثالثة انه قياس في اللغة، وقد ابطلناه، وإن سلم صحته، غيرانا لانقول بان الامر يدل على الاجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء، بل امتثال الامر هو المانع من وجوب القضاء على ماتقرر (٢) وفرق بين الامرين.

---

١ ـ محصله ان الاستدلال بالدليل الثاني استدلال في محل الوفاق لافي محل النزاع

٢ ـ أي من أن وجوب القضاء شرع استدراكا لتحصيل مافات من المصلحة فوجوبه مع الامتثال تحصيل للحاصل

المسألة الثامنة

اذا وردت صيغة « افعل » بعد الحظر ، فمن قال انها للوجوب قبل الحظر ، اختلفوا ، فمنهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلة.

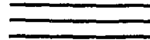
ومنهم من قال بانها للاباحة ورفع الحجر لا غير وهم اكثر الفقهاء .

ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره .

والمختار انها وان كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء .. وموقوفة بالنسبة الى الوجوب والندب ، على ماسبق تقرير كل واحد من الامرين ، الا انها محتملة للاباحة وللاذن في الفعل ، كما تقدم . فاذا وردت بعد الحظر ، احتمل ان تكون مصروفة الى الاباحة ورفع الحجر ، كما في قوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) « فاذا طعمتم فانتشروا » (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا) وقوله ﷺ (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروا) واحتمل ان تكون مصروفة الي الوجوب . كما لو قيل للحائض والنفساء . اذا زال عنك الحيض فصلي وصومي .

وعند هذا فاما ان يقال بتساوي الاحتمالين . اوبترجيح احدهما على الآخر . فان قيل بالتساوي . امتنع الجزم باحدهما . ووجب التوقف . وان قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه . فليس اختصاص الوجوب به اولى من الاباحة . الا ان يقوم الدليل على التخصيص . والاصل عدمه . وعلى هذا ايضاً فيجب التوقف ، كيف وان احتمال الحمل على الاباحة ارجح. نظراً الى غلبة ورود مثل ذلك للاباحة . دون الوجوب. وعلى كل تقدير .فيمتنع الصرف الى الوجوب.

وبالجملة . فهذه المسالة مستمدة من مسالة ان صيغة (افعل) اذا وردت ،طلقة هل هي ظاهرة في الوجوب . او الندب . او موقوفه . وقد تقرر ماخذ كل فريق وما هو المختار فيه . (والله اعلم) .



اذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر . فلم تفعل فيه لعذر . أو لغير عذر . أوفعلت فيه على نوع من الخلل. اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت. هل هو بالامر الاول . أو بأمر مجدد .

الاول هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء .

والثاني هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة .

ونقل عن أبي زيد الدبوسي أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع .

وان ورد مطلقاً غير مقيد بوقت فمن قال بحمله على الفور .

اختلفوا فيما اذا وقع الاخلال به في أول وقت الامكان . هـل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر أو بأمر مجدد .

والمختار أنه. مهما قيد الامر بوقت. فالقضاء بعده لايكون الا بأمر مجدد :

وبيانه من وجوه :

الاول : أنه لو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء . لكان مشعرا به. وهوغير مشعر به ؛ فانه اذا قال « صم في يوم الخميس . أو صل في وقت الزوال » فانه لا إشعار له بايقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة .

الثاني : أنه اذا علق الفعل بوقت معين. فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع الى المكلف ، إذ هو الأصل في شرع الأحكام .

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر ،وتلك الحكمة . إما أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت ، أو غير حاصلة ، وليست حاصلة لثلاثة أوجه :

الأول أنه يحتمل أن يكون ، ويحتمل ان لايكون . والأصل العدم .

الثاني : أنها لو كانت حاصلة. فاما ان تكون مثلا لها في الوقت الاول أو أزيد . لا جائز أن تكون ازيد، وإلا كان الحث على ايجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من فعله في الوقت ، وهو محال. وان كانت مثلا . فهو ممتنع، والا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر

الثالث : أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء، وقد قال عليه السلام (١) « لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم » .

واذ لم تكن حاصلة في الوقت االثاني حسب حصولها في الوقت الأول، فلايلزم من اقتضاء الامر للفعل في الوقت الاول ان يكون مقتضيا له فيما بعد . وصار هذا كما لو امر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت .

وكذلك اذا علق الامر بشرط معين، كاستقبال جهة معينة ، أو بمكان معين كالامر بالوقوف بعرفة ، فانه لايكون متناولا لغيره .

الوجه الثالث من الوجوه الاول هو : ان العبادات المأمور بها منقسمة الى مايجب قضاؤه كالصوم والصلاة ، والى مالا يجب ، كالجمعة والجهاد ؛ فلو كان الامر الأول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

الرابع قوله ﷺ « من نام عن صلاة أو نسيها ؛ فليصلها اذا ذكرها » امر بالقضاء ؛ ولو كان مأموراً به بالامر الاول ، لكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولو لم يكن مأموراً به لكانت فائدته التأسيس ؛ وهو اولى لعظم فائدته .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض من خمسة اوجه .

الأول قوله ، ﷺ « اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني .

الثاني هو ان الامر انما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لاغير .

واما الزمان فلا يكون مطلوبا بالامر ، اذ ليس هو من فعل المكلف، وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل ، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل .

الثالث ان الغالب من المأمورات في الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات اوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتض. والاصل عدم كل ما سوى الأمر السابق ، فكان هو المقتضى .

---

١ ــ اى عن ربه سبحانه وهذا جزء من حديث قدسي اوله : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الي عبدى بشيء أحب من اداء ما افترضته عليه الحديث.

الرابع انه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان اداء كما في الأمر الأول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى .

الخامس ان العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالأجل لها ، ففوات اجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للأدمي ، ولأنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم لأنه من احكام وجوب الفعل ، ولأن الأصل بقاء الوجوب ، فالقول بالسقوط بفوات الأجل على خلاف مقتضى الاصل .

والجواب : عن المعارضه الاولى ان الخبر دليل وجوب الأتيان بما استطيع من المأمور به وإنما يفيد ان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الأمر الاول ، وهو محل النزاع .

وعن الثاني ان الامر اقتضي مطلق الفعل أو فعلا مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين ، الاول ممنوع . والثاني مسلم .

وعن الثالث ان القضاء فيما قيل بقضائه ، انما كان بناء على ادلة اخرى . لا بالامر الاول .

قولهم ، الاصل عدم ما سوى الأمر الاول ،

قلنا : والأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه ، كيف وقد بينا عدم دلالته .

وعن الرابع انه انما سمي قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل المأمور به اولا ؛ او مصلحة وصفه ، كما تقدم تحقيقه .

وعن الخامس بمنع كون الوقت اجلا للفعل المأمور به ، اذ الأجل عبارة عن وقت مهلة وتاخير المطالبة بالواجب من اوله الى آخره ، كما في الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة . ولذلك لا يأثم باخراج وقت الأجل عن قضاء الدين ، واخراج الحول عن اداء الزكاة فيه . ولا كذلك الوقت المقدر للصلاة ، بل هو صفة الفعل الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة .

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الأمر المطلق اذا كان محمولا على الفور ، ولم يؤت بالمامور به في اول وقت الامكان .

الامر المتعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال لا يكون امر الذلك الغير بذلك الفعل. وبيانه من وجهين :

الأول انه لو كان امرا لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة . ولو كان كذلك لكان امره ﷺ لاولياء الصبيان بقوله « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع » امراً للصبيان بالصلاة من الشارع ، وليس كذلك ، لوجهين .

الاول ان الأمر الموجه نحو الاولياء امر تكليف، ولذالك يذم الولي بتركه شرعا فلو كان ذلك أيضا أمرا للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحقوق الذم بالمخالفة شرعا . وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع .

ويدل عليه قوله ، ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة ، عن الصبي حتى يبلغ » الخبر ، ويمكن ان يقال فيه : الامر للولي والصبي ، وان كان واحدا ، غير ان نسبته اليهما مختلفة فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك .

الثاني أنه لو كان امراً للصبي لم يخل، اما ان يكون اهلا لفهم خطاب الشارع، او لا يكون اهلا له . فان كان الاول ، فلا حاجة الى امر الولى له ، أو ان يكون احد الامرين تأكيداً ، والاصل في افادة الالفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس . واذا لم يكن أمر الولى بأمر الصبيان امراً للصبيان . فاما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة . او لمعارض . والمعارضة يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن إعماله ، وهو خلاف الاصل، فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب .

الثاني من الوجهين الاولين انه يحسن ان يقول السيد لعبده سالم «مر غانما بكذا» ويقول لغانم « لا تطعه » ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك أمراً لغانم ، لكان كأنه قال « اوجبت عليك طاعتي ، ولا تطعني » وهو تناقض .

وعلى هذا ، لو اوجب الآمر على المأمور ان يأخذ من غيره مالا لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير، كما في قوله تعالى لنبيه « خذ من اموالهم صدقة » فان ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الايجاب ، بل ان

وجب فانما يجب بدليل آخر، موجب لطاعة الرسول فيا يحكم به تعظيما له . ونفيا لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث اليهم ؛ المفضى الى الاخلال بمقصود البعثة . والا فلا يبعد ان يقول السيد لاحد عبديه « اوجبت عليك ان تأخذ من العبد الآخر كذا » ويقول للاخر « حرمت عليك موافقته » من غير مناقضة فيا اوجبه . ولو كان ايجاب ذلك على احد العبدين ايجابا على العبد الآخر لكان تناقضاً .

فان قيل وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء . ومالايتم الواجب الا به. فهوواجب .

قلنا : ان كان الوجوب متعلقا بنفس الطلب، فهو غير متوقف على الاعطاء وان كان متعلقاً بنفس الأخـذ ، وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، الاان يكون ذلك مقدورا لمن وجب عليه الأخذ . واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ ؛ فلا يكون واجبا .

المسألة الحادية عشرة (١)

اذا امر بفعل من الأفعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيدخاص .

قال بعض اصحابنا : الامر انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة. ولا تعلق له بشيء من جزئياتها وذلك كا لأمر بالبيع فانه لايكون امراً بالبيع لا بالغبن الفاحش ، ولا بثمن المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان بصفتها. والامر انما تعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الامرين ، فلا يكون الامر المتعلق بالاعم متعلقا بالاخص ، اللهم الا ان تدل القرينة على ارادة احد الامرين .

قال : ولذلك قلنا ان الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، وهو غير صحيح . وذلك لان مابه الا شتراك بين الجزئيات معنى كلي لاتصور لوجوده في الاعيان ، والا كان موجودا في جزئياته . ويلزم من ذلك انحصار مايصلح اشتراك كثيرين فيه فيالا يصلح لذلك وهو محال .

---

١ ــ انظر ص ١٩٦ من ج ٢٠ وص٢٩٩من ج١٩ من مجموع الفتاوى . وص٩٨ من مسودة آل تيميه ط المدني .

وعلى هذا ، فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى ان الحـد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل ان تصور وجوده ؛ فليس في غير الاذهان . واذ كان كذلك .

فالامر : طلب ايقاع الفعل على ماتقدم، وطلب الشيء يستدعي كونه متصور في نفس الطالب على ما تقدم تقريره . وايقاع المعنى الكلي في الاعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب، فلا يكون آمرا به ، ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق. ومن امر بالفعل مطلقا لايقال انه مكلف بمالا يطاق، فاذاً الامر لايكون بغير الجزئيات الواقعة في الاعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ماذكره .

ثم وان سلم ان الامر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع ، فاذا اتى المأمور ببعض الجزئيات . كالبيع بالغبن الفاحش؛ فقد اتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه، فوجب ان يصح، نظرا الى مقتضى صيغة الامر المطلق بالبيع . وان قيل بالبطلان، فلايكون ذلك لعدم دلالة الامر به ، بل لدليل معارض .

المسألة الثانية عشرة

الامران المتعـاقبان إما ان لا يكون الثاني معطوفا على الأول ، او يكون معطوفا : (١) فان كان الاول . فاما ان يختلف المامور به او يتماثل : فان اختلف فلا خلاف في اقتضاء المامورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما . كالصلاة مع الصوم . ام لا يمكن الجمع . كالصلاة في مكانين . او الصلاة مع اداء الزكاة . وان تماثل . فاما ان يكون المامور به قابلا للتكرار . او لا يكون قابلا له : فان لم يكن قابلا له كقوله « صم يو الجمعة. صم يوم الجمعة » فانه للتاكيد المحض . وان كان قابلا للتكرار . فان كانت العادة مم ا تمنع من تكرره كقول السيد لعبده (أسقني ماء اسقني ماء) او كان الثاني منهما

١ ـ الحامل على التقسيم الى حالين حال العطف وعدمه ، وعلى الترديد في كل حالة أمران: الاول : تحرير محل النزاع في كل من القسمين. الثاني: بيان اختلاف القسمين في الحكم والا ستدلال في الجملة

منهما معرفا كقوله (اعط زيداً درهما . اعط زيداً الدرهم) فلا خلاف ايضاً في كون الثاني مؤكدا للأول .

وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار. والثاني غير معر، ف كقوله (صل ركعتين). (صل ركعتين) فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ، ويلزم الاتيان باربع ركعات . مصيراً منه الي ان الامر الثاني ، لو انفرد افاد اقتضاء الركعتين ، فكذلك اذا تقدمه امر آخر لان الا قتضاء لا يختلف ،

وخالفه ابو الحسين البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب او التوكيد للاول ، والأظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ؛ ولا الثاني معرف ، ان مقتضى الثاني غير مقتضى الاول .

وسواء قلنا ان مقتضى الامر الوجوب ام الندب، ام هو موقوف بين الوجوب والندب ، كما سبق ، لانه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الاول ،كانت فائـــدته التاكيد . ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الاول ، لكانت فائـــدته التاسيس ، والتاسيس اصل ، والتاكيد فرع ، وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية اولى .

فان قيل الا انه يلزم منه تكثير مخالفة النفى الاصل، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد، وليس احد الأمرين اولى من الآخر ، فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر؛ فانه اما ان يكون ظاهرا في الوجوب او الندب ،او هو متردد بينهما ، على وجه لاخروج له عنهما؛ على اختلاف المذاهب، وحمله على التاكيد خلاف ماهو الظاهر من الأمر . واذا تعارض الترجيحان ، سلم لنـا ماذكرناه أولا .

كيف وانه يحتمل ان يكون للوجـوب في نفس الامر، وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب ، وتحصيل مقصود الـــتا كيد.

ولايخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى .

واما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول ، فان كان المامور به مختلفا ، فلا نزاع ايضا في اقتضائها للمامورين ، امكن الجمع بينهما او لم يمكن . وان تماثلا فالمامور به ان لم يقبل التكرار فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف ، كقوله «صم يوم الجمعة ، وصم يوم الجمعة » وان كان قابلا للتكرار فان لم تكن العادة مانعـة

من التكرار ، ولا الثاني معرف ، فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف ويزيد ترجيح آخر ،وهو موافقة الظاهر من حروف العطف، وذلك كقوله «صل ركعتين ، وصل ركعتين » .

واما ان كانت العادة تمنع من التكرار ، او كان الثاني معرفا، كقوله « اسقنى ماء واسقني ماء) وكقوله « صل الركعتين وصل الركعتين » فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف، او مع منع العادة من التكرار ، ويبقى الامر على ماذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولاعادة مانعة من التكرار . وقد عرف مافيه .

واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله «اسقني ماء واسقني الماء» فالظاهر الوقف لان حرف العطف، مع ماذكرناه من الترجيح للسابق الموجب لحمل الامر الثاني على التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ، ولام التعريف . ولايبعد ترجيح احد الامرين بما يقترن به من ترجيحات اخر .

الصّنفُ الثاني في النهي

اعلم انه لما كان النهى مقابلا للامر . فكل ماقيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار .

فقد قيل مقابله في حد النهي . ولا يخفى وجه الكلام فيه .

والكلام في النهي « على اصول اصحابنا » هل له صيغة تخصه وتدل عليه ؟ فعلى ماسبق في الامر ايضا ، وان صيغة « لا تفعل » وان ترددت بين سبعة محامل ،

وهى التحريم ؛ والكراهة ، والتحقير كقوله تعالى (ولاتمدن عينيك »

وبيان العاقبة كقوله (ولا تحسبن الله غافلا) .

والدعاء كقوله » لاتكلنا الى أنفسنا » .

واليأس كقوله « لا تعتذروا اليوم » .

والارشاد كقوله « لا تسألوا عن أشياء » .

فهي حقيقةفي طلب الترك واقتضائه ، ومجازفيماعداه ، وانها هل هي حقية (١) في التحريم أو الكراهة ، او مشتركة بينهما أو موقوفة ؟ فعلى ماسبق في الامر ، من المزيف .والمختار والخلاف في أكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر ومأخذها كمأخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار .

غير أنه لا بد من الاشارة الى ماتدعو الحاجة الى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي ، لاختصاصها بمأخذ لا تحقق له في مقابلاتها من مسائل الامر .

وهي ثلاث مسائل .

---

١ ـ حقية ـ الصواب حقيقة .

المسألة الأولى (١)

اختلفوا في ان النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوها . هل يقتضي فسادها او لا ؟ .

فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة ، والحنابلة وجميع اهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين الى فسادها ؛ لكن اختلفوا في جهة الفساد .

فمنهم من قال ان ذلك من جهة اللغة .

ومنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة .

ومنهم من لم يقل بالفساد: وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال وامام الحرمين والغزالي وكثير من الحنفية ، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من مشايخهم ، ولا نعرف خلافاً في ان مانهي عنه لغيره انه لايفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة ، الا مانقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه .

والمختار ان مانهي عنه لعينه (٢) فالنهي لايدل على فساده من جهة اللغة ؛ بل من جهة المعنى .

اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لامعنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها ، والنهي هو طلب ترك الفعل ، ولا إشعار له بسلب احكامه وثمراته واخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها .

ولهذا ، فانه لو قال (نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه لعينه ؛ ولكن ان فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك عن استيلاد جارية الابن لعينه ، وان فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلا لعينه ، وان فعلت

---

١ ـ انظر ص ٢٨١ ـ ٤٢٠ من ج ٢٩ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

٢ ـ المنهي عنه لعينه هو مانهى عنه لمعنى فيه كالخمر فانه نهى عن شربه لاسكاره انظر نقد ابن تيمية لهذا التقسيم في ج ٢٩ من مجموع الفتاوى

ثبت الملك ، وكان البيع سبباً له فانه لايكون متناقضا .ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضيا لفساده ، لكان ذلك متناقضا (١) .

واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل ؛ وهو اما ان يكون لمقصود دعا الشارع الى طلب ترك الفعل (٢) اولا لمقصود : لا جائز ان يقال انه لا لمقصود .

اما على اصول المعتزلة فلانه عبث؛ والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع

واما على اصولنا(٣) فانا وان جوزنا خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد غير انا نعتقد ان الاحكام المشروعة لاتخلوا عن حكمة ومقصود راجع الى العبد، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الوقوع . فالاجماع اذاً منعقد على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا ام لم تظهر ، وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة إلا انه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ؛ فادراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون اغلب .

واذا بطل ان يكون ذلك لا لمقصود تعين ان يكون لمقصود؛ واذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه .

فاما ان يكون مقصود النهي راجحا على مقصود الصحة او مساويا؛ اومرجوحا :

لا جائز ان يكون مرجوحا اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلاء. والغالب من الشارع انما هو التقرير لا التغيير .

وما لا يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لأجله ، والا كان الطلب خليا عن الحكمة ، وهو ممتنع لما سبق .

---

١ ـ هذه امثله فرضيه لم يات بمثلها الشرع وعلى تقدير ورودها يكون ماذكر بعدها من الاستدراك ونحوه صارفا للنهي عن اقتضاء التحريم والفساد ، وبذلك لايكون في العبارات تناقض

٢ ـ دعا الشارع الي طلب ـ الانسب ان يقال : قصد اليه الشارع . اورعاه في طلب الخ أدبا مع الله

٣ ـ على اصولنا اي الاشعرية . وقد تقدم مافيه تعليقا في ج ١

وبمثل ذلك يتبين انه لا يكون مساويا (١) فلم يبق الا ان يكون راجحا على مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لافادة احكامه ، والا كان الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجوحا على ماتقدم تقريره ، واثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع ؛ وهو المطلوب .

فان قيل ماذكر تموه من كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه.

وبيانه من جهة النص ، والاجماع ، والمعنى .

اما من جهة النص فقوله ﷺ (من عمل عملا ليس عليه امرنا ، فهو رد) وفي رواية (ادخل في ديننا ماليس منه ، فهو رد) والمردود ماليس بصحيح ولا مقبول. ولا يخفي ان المنهى ليس بمامور ؛ ولا هو من الدين ، فكان مردوداً .

واما الاجماع فهو ان الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي ،

فمن ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) ولم ينكر عليه منكر ، فكان اجماعا .

ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذروا ما بقي من الربا) وبقوله ﷺ (لاتبيعو الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق) الحديث الى آخره

واما المعنى فمن وجهين .

الأول انا اجمعنا على حمل بعض المناهي على الفساد كالنهي عن بيع الجزء المجهول ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي، لكان لامر خارج ، والاصل عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجدوا؛ لا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله وهو ممتنع مخالف للاصل .

الثاني النهي مشارك للامر في الطلب والاقتضاء ومخالف له في طلب الترك ، والامر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة، ضرورة كون النهى مقابلا للامر ؛ وانه يجب ان يكون حكم احد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر .

---

١ ـ اي لما يلزمه من ترجيح احد المتساويين بلا مرجح .

ثم ماذكرتموه منقوض بالنهي عن العبادة لعينها ، فانا أجمعنا على أنها لاتصح ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضا : وان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لغة ، ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى .

وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهى على مقصود الصحة .

فغايته انه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفي الصحة ، الا أن يتبين له شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهدا بالاعتبار . كان الفساد لازما من القياس لامن نفس النهى ولا من معناه .

والجواب عن قوله ﷺ (من أدخل في ديننا ماليس منه فهو رد) من ثلاثة أوجه .

الاول لا نسلم ان الفعل المأتي به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا .

الثاني انه اراد به الفاعل ؛ وتقديره . من ادخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل رد اي مردود؛ ومعنى كونه مردودا انه غير مثاب عليه ، ونحن نقول به .

فان قيل . عود الضمير الى الفعل اولى ، اذ هو اقرب مذكور .

قلنا: الا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ماذكرناه من الدليل ، ولا كذلك فيما اذا عاد الى نفس الفاعل فكان عوده الى الفاعل أولى .

الثالث: انه وان عاد الى نفس الفعل المنهى عنه، الا أن معنى كونه ردا أنه مردود بمعنى انه غير مقبول . وما لا يكون مقبولا هو الذي لا يكون مثاباً عليه ، ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سببا لترتب أحكامه الخاصة به عليه؛ وهو عين محل النزاع .

وعن الحديث الآخر ماذكرناه من الوجه الثاني والثالث،ثم وإن سلمنا دلالتها على الفساد فليس في ذلك مايدل على أن الفساد من مقتضيات النهي، بل من دليل آخر ، وهو قوله « فهو رد » ونحن لا ننكر ذلك (١) .

---

١ ــ اي انه استدلال في غير محل النزاع ويقال ايضا : ان ماذكرتموه افاد اقتضاء النهى للفساد شرعا لا لغة لكونه دليلا شرعياً

وعن الاجماع لانسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهى لغة على الفساد ، بل ان صح ذلك فانما يصح بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قررنا (١) ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ماذكرناه من الدليل، وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى.

وعن الثاني من المعنى ان النهي وان كان مقابلا للامر . فلا نسلم أن الأمر مقتض للصحة ، حتى يكون النهي مقتضياً للفساد. وان سلمنا اقتضاء الامر للصحة، وان النهى مقابل له. فلا نسلم لزوم اختلاف حكميها لجواز اشتراك المتقابلات في لازم واحد. وان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميها، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصحة. أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهي عن العبادة فمندفع ، لانه مهما كان النهي عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، ومالم يكن عبادة ، فلا يتصور صحته عبادة ؛ وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الاحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع .

وعن الاعتراض الاخير أنا لا نقضى بالفساد لوجود مناسب الفساد ليفتقر الى شاهد بالاعتبار، وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك.

المسألة الثانية

اتفق اصحابنا على ان النهي عن الفعل لايدل على صحته؛ ونقل ابو زيد عن محمد بن الحسن (٢) وأبي حنيفة أنهما قالا : يدل على صحته .

والمختار مذهب أصحابنا لوجهين :

الاول : أن النهي لو دل على الصحة ، فاما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه، اذ(٣) الاصل عدم ماسوى ذلك ، واللازم ممتنع .

وبيان امتناع دلالته على الصحة بلفظه أن صحة الفعل لا معني لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا شعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا .

---

١ ـ اي من ان النهي انما كان لحكمة ومعني راجح مقصود للشرع لايتحقق الا بترك المنهى عنه الى آخر ماسبق تفصيله في اقتضاء النهى للفساد من جهة المعني

٢ ـ ابو زيد هو الدبوسي . ومحمد بن الحسن هو الشيباني

٣ ـ تعليل للحصر في امرين

وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه ما بيناه من ان النهي بمعناه يـدل على الفساد في المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لنقيضه . وهو الصحة .

الوجه الثاني أنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة، كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين ، وبيع حبل الحبلة ، وكالنهي عن الصلاة في أيام الحيض ، بقوله . ﷺ (دعي الصلاة أيام اقرائك) والنهي عن نكاح مانكح الآباء بقـوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء) ولو كان النهي مقتضياً للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل ، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض .

فان قيل : اذا نهى الشرع عن صوم يـوم النحر وعن الصلاة في الاوقات والاماكن المكروهة ، وعن بيع الرباء ، فالاصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً، فلو لم يكن التصرف المنهى عنه كذلك، لما كان هو التصرف الشرعي؛ وهو ممتنع .

قلنا . أولا لانسلم وجود عرف الشرع في هذه الاسماء. لماسبق ، (١) وان سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الاوامر أو النواهي ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا ، فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي ، وان سلمنا عرف الشارع في هذه الاسماء ، ولكن لا نسلم أن عرفه فيها ماذكروه ، بل ماهو بحال يصح ويمكن صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة . ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة. وقوع الصحة .

كيف وان ماذكروه منتقض بماذكرناه من المناهي (٢) مع انتفاء الصحة عن منهياتها.

---

١ ــ انظر ماسبق له من الكلام على الاسماء الشرعية في ص ٣٥ من ج ١ وما عليه من التعليق . وارجع الى ص ٤٠٠ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيميه

٢ ــ المناهي . الاولى التعبير بالنواهي ليصح عود الضمير اليها في قوله منهياتها

اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما (١) خلافا لبعض الشاذين . ودليل ذلك . انه لو قال السيد لعبده (لا تفعل كذا) وقدرنا نهيه مجردا عن جميع القرائن . فان العبد لو فعل ذلك في اي وقت قدر ، يعد مخالفا لنهي سيده ومستحقا للذم في عرف العقلاء واهل اللغة . ولو لم يكن النهى مقتضيا للتكرار والدوام ، لما كان كذلك .

فان قيل : لاخفاء بأن النهى قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهي الحائض عن الصوم والصلاة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان في دوامه في احدى الصورتين وعدم دوامه في الاخرى . والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك (٢) ولا تجوز ، والدال على القدر المشترك لايكون دالا على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين .

وايضاً فانه لو كان النهى مقتضياً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهى على خلاف الدليل ، وهو ممتنع .

قلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ؛ يجب ان يكون ذلك لقرينة ، نظراً الى ما ذكرناه من الدليل ، وما قيل: ان ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز ،

قلنا : وان لزم منه التجوز . وهو على خلاف الدليل . لافتقاره الي القرينة الصارفة غير ان جعله حقيقة في المرة الواحدة مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتها . وليس القول بجعله مجازاً في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة اولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار أولى ، لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزماً له . ولو جعلناه حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له ، وبه يندفع ماذكروه من الوجه الثاني ايضا .

---

١ ــ الاصل في ذلك ان الفعل بعد النهي كالنكرة بعد النفي فيفيد عموم النهي عن الفعل في جميع الاوقات والاحوال.

٢ ــ اى من غير اشتراك لفظى وعلى هذا يكون الاشتراك معنويا .

الصّنفُ الثالِثُ في معنى العَام وَالخَاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل.

أما المقدمة ، ففي بيان معنى العام ، والخاص ، وصيغ العموم .

اما العام . فقد قال ابو الحسين البصري : العام هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له. ووافقه على ذلك بعض اصحابنا . وهو فاسد من وجهين :

الاول انه عرف العام بالمستغرق. وهما لفظان مترادفان، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام . حتى يكون الحد لفظيا . بل شرح المسمي امابالحد الحقيقي او الرسمي (١) وما ذكره خارج عن القسمين .

الثاني : انه غير مانع . لانه يدخل فيه قول القائل « ضرب زيد عمراً » فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له . وليس بعام .

وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً ، وهو غير جامع . فان لفظ « المعدوم،والمستحيل » من الالفاظ العامة ، ولادلالة له على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم ليس بشيء عنده ، وعند أهل الحق من أصحابنا والمستحيل بالاجماع ، وان كان جامعاً ، الا أنه غير مانع . فان قولنا » عشرة ؛

---

١ ـ التعريف اللفظى : تبديل لفظ بلفظ اوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف البر بالقمح . والهزبر بالأسد . والقرء بالحيض او الطهر . وهذا هو المعروف عند علماء اللغة. اما الحد فتعريف الشيء بذكر ذاتياته اى اجزائه التي تتالف منها حقيقته . كتعريف الإنسان بانه حيوان ناطق . اى مفكر .

والرسم تعريف الشيء بنعوته وصفاته التي لاتتألف منها حقيقته ولكنها قائمة بها كتعريف الإنسان بالضاحك؛ فان اجتمع في التعريف ذاتي وغير ذاتي اى وصف عرضى كان رسما مثل حيوان ضاحك وهذا اصطلاح منطقي،فمن اراد تفصيل القول فيه فليرجع الى كتب المنطق،والى كتاب الرد على المنطقيين لإبن تيمية ليعرف نقده إياهم في تقسيم الكلى الى ذاتي وعرضي وعجزهم عن بيان الفرق بين القسمين.

مائة » ليس من الالفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعـداً وهي الآحاد الداخلة فيها .

والحق في ذلك أن يقال العام : هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً .

فقولنا (اللفظ) وان كان كالجنس للعام والخاص . ففيه فائدة تقييد العموم بالالفاظ، لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الائمة ، كما يأتي تعريفه . (١) .

وقولنا (الواحد) احتراز عن قولنا « ضرب زيد عمرا » وقولنا (الدال على مسميين) ليندرج فيه الموجود والمعدوم . وفيه أيضاً احتراز عن الالفاظ المطلقة كقولنا « رجل ودرهم » فان لفظة رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدارهم فلا يتناولها معا ، بل على سبيل البدل .

وقولنا (فصاعدا) احتراز عن لفظ اثنين وقولنا (مطلقا) احتراز عن قولنا « عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المفيدة » . ولاحاجة بنا الى قولنـا من جهة واحدة احترازا عن الألفاظ المشتركة والمجازية .

أما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة ، كما يأتي تحقيقه (٢) فالحـد لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً .

وأما عند من لا يقول بالتعميم ، فلا حاجة به الى هذا القيد أيضا ، إذ اللفظ المشترك غير دال على مسمياته معاً ؛ بل على طريق البدل، وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الحقيقة والمجاز، وفي الحد المذكور ما يدرأ النقص بذلك، وهو قولنا (الدال على مسميين معاً) .

وأما الخاص فقد قيل فيه : هو كل ما ليس بعام ، وهو غير مانع لدخول الالفاظ المهملة فيه . فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص .

ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه، ولا يخلو : اما ان يكون بينهما واسطة، أولا .

فان كان الاول ، فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص .

١ ــ اى في المسألة الاولى من مسائل العموم .

٢ ــ أى في المسألة السابعة من مسائل العموم . وسبق بعض البحث فيها بالمبادىء اللغوية

وان كان الثاني؛ فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس.

وأيضاً فان اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الانسان؛ فانه خاص بالنسبة الى لفظ الحيوان، وماخرج عن كونه عاما بالنسبة إلى ماتحته.

وان قيل إنه ليس بعام من جهة ماهو خاص، ففيه تعريف الخاص بالخاص، وهو ممتنع.

والحق في ذلك أن يقال: الخاص قد يطلق باعتبارين.

الاول: وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه؛ كأسما الاعلام من زيد وعمر ونحوه.

الثاني ما خصوصيته بالنسبه الى ما هو اعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص. ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار، لفظ الحيوان من جهة واحدة

واذا تحقق معني العام والخاص: فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم.

الى عام لا أعم منه؛ كالمذكور؛ فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم، والمجهول.

والى خاص لا أخص منه كأسماء الاعلام.

والى ما هو عام بالنسبة.

وخاص بالنسبة. كلفظ الحيوان؛ فانه عام بالنسبة الى ماتحته من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم.

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهى:

إما ان تكون عامة فيمن يعقل جمعاً وأفراداً مثل (أي) في الجزاء والاستفهام، واسماء الجموع المعرفة اذا لم يكن عهد، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير (كالمسلمين والرجال) والمنكرة (كرجال ومسلمين). والاسماء المؤكدة لها؛ مثل (كل وجميع) واسم الجنس اذا دخله الالف واللام من غير عهد (كالرجل والدرهم) والنكرة المنفية كقولك (لارجل في الدار) و(ما في الدار من رجل) والاضافة كقولك (ضربت عبيدي) و (انفقت دراهمي)

واما عامة فيمن يعقل دون غيره (كمن) في الجزاء والاستفهام؛ نقول: من عندك؟ ومن جاءني اكرمته.

واما عامة فيا لا يعقل ؛ إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل (ما) في الجزاء ، كقوله : على اليد ما اخذت حتى ترد؛ والاستفهام تقول : ماذا صنعت؟ واما لا مطلقاً ؛ بل مختصة ببعض أجناس مالا يعقل مثل (متى) في الزمان جزاء واستفهاماً ، و (اين) و (حيث في المكان جزاء واستفهاماً ، تقول : متى جاء القوم ؛ ومتى جئتني اكرمتك ؛ وانى كنت وايما كنت اكرمتك .

واذ اتينا على ما اردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن في المسائل : وهي خمس وعشرون مسألة .

المسألة الأولى (١)

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني : فنفاه الجمهور ، وأثبته الاقلون .

وقد احتج المثبتون بقولهم الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم : عم الملك الناس بالعطاء والانعام ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط ، وهذه الامور من المعاني ، لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة .

اجاب النافون بان الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين .

الاول : انه لو كان حقيقة في المعاني ، لاطرد في كل معنى ، اذ هو لازم الحقيقه ، وهو غير مطرد . ولهذا ، فانه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الاشارة اليها ، كزيد وعمرو بكونه عاما لاحقيقة ولا مجازا .

الثاني : أن من لوازم العام ان يكون متحدا ، ومع اتحاده متناولا لأمور متعددة من جهة واحدة . والعطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر منها ، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض ، لاوجود له بالنسبة الى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقحط ، فلم يوجد من

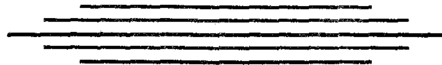
١ ــ انظر ص ١٨٨ ـ ١٩١ من ج ٢٠ من مجموع فتاوى ابن تيمية وص ٩٧ من مسودة آل تيمية ط المدني .

ذلك ماهو مع اتحاده يتناول اشياء من جهة واحدة . فلم يكن عاماحقيقة بخلاف اللفظ الواحد . كلفظ الانسان والفرس .

اجاب المثبتون عن الاول بان العموم ، وان لم يكن مطردا في كل معنى ، فهو غير مطرد في كل لفظ . فان أسماء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه لايتصور عروض العموم لهالاحقيقة ولا مجازاً . فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الالفاظ . وان كان ذلك لا يمنع في الالفاظ فكذلك في المعاني . ضرورة عدم الفرق .

وعن الوجه الثاني : أنه وان تعذر عروض العموم للمعانى الجزئية الواقعة في امتداد الاشارة اليها حقيقة ، فليس في ذلك مايدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الاذهان ، كالمتصورة من معنى الانسان المجرد عن الامور الموجبة لتشخيصه وتعيينه ، فانه مع اتحاده مطابق لمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته .

واذا كان عروض العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة. فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة .



المسألة الثانية (١)

اختلف العلماء في معنى العموم : هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا ؟ فذهبت المرجئه (٢) الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب.

وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فيما عداه

ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس اذا دخله الالف واللام ؛ كما يأتي تعريفه ، وهو مذهب ابي هاشم (٣) .

وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه ؛

وقد نقل عن الأشعري قولان :

احدهما القول بالاشتراك (٤) في العموم والخصوم .

والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة (٥) في العموم . والخصوص ، او الاشتراك ؛ ووافقه علي الوقف القاضي ابو بكر (٦) .

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاصولين .

---

١ ـــ انظر ص٢ ـــ ٣ من ج ٤ من بدائع الفوائد لابن القيم طبع منير ،

(٢) الارجاء : التأخير والمرجئة من المتكلمين والفقهاء اصناف منهم من قال : الايمان مجرد التصديق كجهم . ومنهم من قال : الايمان مجرد النطق بالشهادتين كالكرامية . ومنهم من قال : التصديق وعمل القلب . ومنهم من قال : الايمان التصديق وقول اللسان وهم مرجئة الفقهاء . وسموا مرجئة لتأخيرهم بعض مسمى الايمان عن الدخول في مفهومه ، وهناك طوائف أخرى من المرجئة فمن اراد تفصيل القول فيها فليرجع الى كتاب الايمان لابن تيمية وكتب الفرق .

٣ ـــ ابو هاشم : هو عبد السلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي المعتزلي .

٤ ـــ اي الاشتراك اللفظي .

٥ ـــ في الحقيقة ـ لعله من الحقيقة ـ ليكون بيانا لقوله : مما قيل .

٦ ـــ هو الباقلاني .

ومن الواقفية من فصل بين الاخبار ؛ والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي؛ فقال بالوقف في الاخبار والوعد ، والوعيد ، دون الامر والنهي .

والمختار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً : سواء اريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك (١) ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب، فعليك بنقله الى ههنا وانما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها .

ولنبدأ من ذلك بشبه أرباب العموم ؛ وهي نصية ؛ واجماعية ، ومعنوية .

أما النصية ، فمنها قول الله تعالى « وناد نوح ربه ؛ فقال : رب ، ان ابني من أهلي ، وان وعدك الحق» تمسكا منه بقوله تعالى (وأهلك) واقره الباري تعالى على ذلك ، وأجابه بما دل على انه ليس من اهله ، ولولا أن اضافة الأهل الى نوح للعموم لما صح ذلك .

ومنها أنه لما نزل قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) .

قال ابن الزبعرى (لأخصمن محمداً) ثم جاء الى النبي ﷺ ؛ فقال له : (وقد عبدت الملائكه والمسيح ، أفتراهم يدخلون النار (٢) واستدل بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي ؛ ﷺ ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل مخصصاً له بقوله تعالى (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون(٣)

١ ــ القول بالوقف على اي حال في هذه المسألة : واستحكام النزاع فيها وفي سائر مسائل العموم مما يزيد الباحث يقينا بان كثيرا من مسائل اصول الفقه ظني .

٢ ــ ذكر الآمدي بعض قصة عبدالله بن الزبعرى مع النبي ﷺ مجملة وتصرف في العبارة، واذا اردتها مفصلة فارجع الى مانقله ابن جرير وابن كثير والبغوي عن محمد بن اسحاق عند تفسيرهم لهذه الآية . والى ماكتبه ابن حجر عليها في تخريجه لاحاديث الكشاف

٣ ــ يرى ابن جرير وجماعة ان قوله تعالى: «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى» الآيات كلام مبتدا ، وليس استثناء من قوله : انكم وماتعبدون ـ لان (ما) لغير العاقل . والمراد بها الاصنام وما في حكمها .

ومنها قوله تعالى (ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالو : انا مهلكوا أهل هذه القرية ان اهلها كانو ظالمين ـــ قال : ان فيها لوطاً ــ قالو نحن أعلم بمن فيها لننجينه واهله ، الاامرأته كانت من الغابرين)

ووجه الأحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم من اهل هذه القرية العموم ؛ حيث ذكر لوطاً ، والملائكة اقروه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالأستثناء واستثناء ، امرأته من الناجين ، وذلك كله يدل على العموم .

واما الاجماعية ، فمنها احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله (كيف تقاتلهم ، وقد قال النبي ؛ ﷺ : امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا . لا اله الا الله ؛ فاذا قالوها ، عصموامني دماءهم وأموالهم) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر الى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ (الا بحقها) فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في توريثها من أبيها ،فدك والعوالى بقوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأثيين) ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، بل عدل ابو بكر ، رضي الله عنه ، الى مارواه عن النبي ﷺ الى دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام «نحن معاشر الأنبياء لا نورث . ماتركناه صدقة .

«ومنها احتجاج عثمان على علي (رضي الله عنه) في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى «الا على ازواجهم» واحتجاج علي بقوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) ولم ينكر على احد منهما صحة ماا حتج به . وانما يصح ذلك ، أن لو كانت الازواج المضافة . والاختان على العموم .

ومنها أن عثمان ، لما سمع قول الشاعر (١) .

الا كل شيء ؛ ماخلا الله ، باطل * وكل نعيم ، لا محالة ،زائل

قال له (كذبت) فان نعيم أهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر ، ولولا أن (كل) للعموم ؛ لما كان كذلك .

---

١ ــ هو لبيد بن ربيعة .

ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله ﷺ (الائمة من قريش (١) ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير . ولو لم يكن لفظ (الائمة) عاما . لما صح الاحتجاج .

ومنها اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى (الزانية والزاني) و (السارق والسارقة) . و (من قتل مظلوماً) . و (ذروا مابقي من الربا) . و(لا تقتلوا نفسكم) . و (لا تقتلوا الصيد . وانتم حرم) . وقوله ﷺ «لاوصية الوارث» «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها» ، «ومن ألقى سلاحه فهو آمن» الى غير ذلك على العموم .

واما الشبه المعنويه . فمنها أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية . والحاجة مشتدة الى معرفته في التخاطب . وذلك مما تحيل العادة مع توالي الأعصار على اهل اللغة اهماله . وعدم نواضعهم على لفظ يدل عليه . مع أنه لا يتقاصر في دعو الحاجة الى معرفته . عن معرفة الواحد والاثنين . وسائر الاعداد . والخبر . والاستخبار والترجي والتمني . والنداء . وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسماء، وربما وضعوا لكثير من المسميات ألفاظاً مترادفة مع الاستغناء عنها . ومنها مايخص كل واحد واحد من الالفاظ المذكورة من قبل .

اما (من) الاستفهامية كقول القائل (من جاءك ؟) فلا يخلو . إما أن تكون حقيقة في الخصوص والعموم . أو مشتركة بينهما . أو موقوفة، أو ليست موضوعة لاحد الامرين . لا حقيقة ولا تجوزا: والأول محال . وإلا لما حسن ان يجاب بجملة العقلاء . لكونه جواباً عن غير ماسأل عنه: ولا جائز أن تكون مشتركة أو موقوفة . والا لما حسن الجواب بشيء الابعد

١ ــ حديث الائمة من قريش. رواه النسائي من طريق أنس ؛ وفي الباب احاديث أخرى: منها ماروواه البخاري ومسلم من طريق ابي هريرة بلفظ : الناس تبع لقريش ومن طريق ابن عمر بلفظ : لايزال هذا الامر في قريش مابقي منهم اثنان . انظر تفصيل القول في روايات احاديث هذا الباب في كتاب الامامة من تلخيص الحبير.

الاستفهام عن مراد السائل. وليس كذلك . ولا جائز ان يقال للاتفاق بالاخير على ابطاله . فلم يبق الا أن تكون حقيقة في العموم .

وأما الشرطية . وهى عندما اذا قال السيد لعبده (من دخل داري . فأكرمه) فانه اذا اكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه . ولو اخل باكرام بعض الداخلين . فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف .

وايضاً فانه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله (إلا أن يكون فاسقا) والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلا فيه، ولولا أن (من) للعموم ، لما صح ذلك. وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط . والاستفهام مثل : ما. وأي ، ومتى، وأين ، وكم ، وكيف ، ونحوه. ومؤكدانها مثل كل ، وجميع ، فانها للعموم . وبيانه من وجوه .

الاول انه إذا قال القائل لعبده « اكرم كل من رأيته » فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل واحد ولا يسقط بتقدير اخلاله باكرام البعض ؛ وانه يحسن الاستثناء بقوله ، الا الفساق ، وذلك دليل العموم كما سبق (١) .

الثاني انه لو قال القائل « رأيت كل من في البلد » فانه يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤيته لبعضهم .

الثالث انه إذا قال القائل « كل الناس علماء » كذبه قول القائل « كل الناس ليسوا علماء » ولولم يكن اسم (كل) للعموم ، لماكان كل واحد مكذباً للآخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ماتناوله الآخر .

الرابع أنا ندرك التفرقة بين (كل) و (بعض) ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساوياً في الافادة للبعض .

الخامس انه لو كان قول القائل « كل الناس » لا يفيد العموم ، ولكنه يعبر به تارة عن البعض . وتارة عن العموم حقيقة ، لكان قول القائل « كلهم » بيانا لاحد الامرين فيما دخل عليه ، لا تأكيداً (له) كما لوقال « رأيت عيناً باصرة » .

---

١ ــ أى من أن الأستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلا فيه ولولا أنه مفيد للعموم لما صح ذلك .

واما الجمع المعرف (١) فهو للعموم لوجهين .

الاول أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة الجمع المنكر ، ولهذا يقال «رجال من الرجال» ، ولا عكس ، وعند ذلك ، فالجمع المعرف، إما أن يكون مفيداً للاستغراق ، أو للعدد غير مستغرق ، لا جائز ان يقال بالثاني، لأن (٢) مامن عدد يفرض من ذلك الا ويصح نسبته الى المعرفة بأنه منه ؛ والأول هو المطلوب .

الثاني انه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق، والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكد لا أمراً جديداً، فلو لم يكن المؤكد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكد مفيداً له ، أو كان مفيدا لامر جديد وهو ممتنع .

وأما النكرة المنفية ؛ كقوله «لا رجل في الدار» او في سياق النفي ، كقوله «مافي الدار من رجل» فان القائل لذلك يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما، وانه يحسن الاستثناء بقوله «الا زيد» وانه يصح تكذيبه بأنك رايت رجلا ؛ كماورد قوله تعالى «قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى» تكذيباً لمن قال «ماانزل الله على بشر من شيء» وكل ذلك يدل على كونها للعموم ، ولانها لو لم تكن للعموم، لما كان قولنا «لا إله الا الله» توحيداً؛ لعدم دلالته على نفي كل إله سوى الله تعالى .

واما الاضافة، كقوله «اعتقت عبيدي وامائي» فانه يدل على العموم بدليل لزوم العتق في الكل. وانه يجوز لمن سمعه ان يزوج من اي العبيد شاء. وان يتزوج من الاماء من شاء دون رضى الورثة . وكذلك لو قال (العبيد الذين هم في يدي لفلان) صح الاقرار بالنسبة الى الجميع . ولولا ان ذلك للعموم. لما كان كذلك .

واما الجنس اذا دخله الالف واللام . ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه .

الاول انه اذا قال القائل . رايت انسانا» افاد رؤية واحد معين. فاذا دخلت عليه الالف واللام . فلو لم تكن الالف واللام مفيدة للاستغراق ، لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوما دونها ، وهو ممتنع .

---

١ ـ أى إن لم يكن عهد كما تقدم

٢ ـ لأن ـ الصواب لأنه .

الثاني انه يصح نعته بالجمع المعرف، وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم؛ فكذلك المنعوت به. وذلك في قولهم «اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض» وانه يصح الاستثناء منه، كما في قوله تعالى «إن الانسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا» وهو دليل العموم.

الثالث: ان القائل قائلان: قائل يقول ان الألف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم، وقائل بالنفي مطلقاً، وقد ثبت انها مفيدة للعموم في الجمع، فالتفرقة تكون قولا بتفصيل لم يقل به قائل (١)

الرابع: انه اذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة الى جميعه لعدم او لوية عودها الى البعض منه دون البعض: فكذلك اذا كانت لتعريف الجنس.

واما الجمع المنكر فيدل على انه للعموم ثلاثة اوجه.

الأول ان قول القائل «رجال» يطلق على كل جمع على الحقيقة؛ حتى الجمع المستغرق، فاذا حمل على الاستغراق كان حملا له على جميع حقائقه، فكان اولى،

الثاني انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه، والا كان مراده مبهما، فحيث لم يعينه دل على انه للاستغراق.

الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد الجنس، فكان للعموم.

ومن شبههم ان العرب فرقت بين تأكيد العموم والخصوص في اصل الوضع. فقالوا في الخصوص «رايت زيدا عينه نفسه» ولا يقولون كلهم «رايت زيدا أجمعين» وقالوا في العموم «رأيت الرجال كلهم اجمعين» ولا يقولون «رأيت لرجال عينه نفسه» واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد؛ لأن التاكيد مطابق للمؤكد.

ومنها أنهم قالوا: وقع الاجماع على أن الباري تعالى قد كلفنا أحكاما تعم جميع المكلفين، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيده، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه، أو كان للتكليف به تكليفاً بما لا يطاق. وهـــو محال.

---

١ ـــ هذا الدليل مبنى على القول بامتناع احداث قول ثالث اذا اختلف أهل عصر سابق على قولين وقد تقدم الخلاف في ذلك في المسألة التاسعة عشرة من مسائل الأجماع.

وأما شبه أرباب الخصوص ، فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ، وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى .

وثانيها ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ، ومنه يقال: جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفه. وانفقت دراهمي، وصرمت نخيلي ونحوه . فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب ، أولى .

وثالثها أنه اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ، ومن دخل داري فأعطه درهما ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه» وأين كان وحيث حل فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن .

ورابعها أنه او كان قول القائل « رأيت الرجال» للعموم ، لكان اذا أريد به الخصوص كان المخبر كاذبا ، كما لو قال «رأيت عشرين ولم ير غير عشرة، بخلاف ما اذا كانت للخصوص ، وأريد به العموم .

وخامسها لو كانت للعموم، لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته، «كان عبثاً، وكان الاستثناء منها نقضاً .

وسادسها (ويخص من) من انها لو كانت للعموم ، لما أجمعت ، لأن الجمع لا بد وان يفيد ما لا يفيده المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراق كثرة ، فلا يجمع ، وقد جمعت في باب حكاية النكرات عند الاستفهام . فانه اذا قال القائل جاءني رجال . قلت: منون ؟ » في حالة الوقف دون الوصل . ومنه قول الشاعر

أتوا ناري، فقلت : منون أنتم ؟ فقالو : الجن. قلت عموا ظلاما .(١)

فقد قال سيبويه إنه شاذ غير معمول به .

---

١ ـ ذكر الأستاذ محي الدين عبد الحميد في تعليقه على اوضح المسالك ان هـذا البيت لشمير بالمعجمة وقيل بالمهملة ابن الحارث الضبي وفي الخضرى على ابن عقيل قول آخر بأن القصة أكذوبة من اكاذيب العرب والبيت شاذ لأربعة أمور وهى كونه حكاية بمن وصلا لمعرف غيرمذكور تقديره قالوا اتينا وتحرك النون الثانيه

وأما شبه أرباب الاشتراك(١)فأولها أن هذه الألفاظ والصيغ قدتطلق للعموم تارة، وللخصوص تارة؛والأصل في الاطلاق الحقيقة، وحقيقةالخصوص غيرحقيقة العموم ، فكان اللفظ المتحد الدال عليهاحقيقة،مشتركاً كلفظ العين والقرءونحوه.

وثانيها انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها انك اردت البعض او الكل ، وحسن الاستفهام عن كل واحد منهادليل الاشتراك (٢) ،فانه لوكان حقيقة في احد الأمرين دون الآخر لماحسن الاستفهام عن جهة الحقيقة .

واما شبهة من قال بالتعميم في الاوامر والنواهي دون الاخبار ، فهو ان الاجماع منعقد على التكاليف بأوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم ، فلو لم يكن الامر والنهي للعموم ، لماكان التكليف عاما او كان تكليف بما لا يطاق ، وهو محال . وهذا بخلاف الاخبار ، فانه ليس بتكليف،ولانالخبر يجوز وروده بالمجهول ، ولا بيان له اصلا كقوله تعالى « وكم اهلكنا قبلهم من قرن » وقرونا بين ذلك كثير » بخلاف الامر ، فانه وان ورد بالمجمل ، كقوله« وآتواحقه يوم حصاده » وقوله « اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فانه لا يخلو عن بيان متقدم او متأخر او مقارن .

والجواب من جهة الاجمال عن جملة هذه الشبهة ماأسلفناه في مسألة ان الامر للوجوب والندب : فعليك بنقله الي ههنا .

واما من جهة التفصيل .

اما ماذكره ارباب العموم من الآيات ، اماقصةنوح فلا حجة فيها وذلكلان اضافة الأهل قد تطلق تارةللعموم ، وتارة للخصوص كما في قولهم «جمع السلطان اهل البلد» وان كانلم يجمع النساء والصبيانو المرضى(٣)وعند ذلك فليس،(القول)

---

١ ـ ٢ ـ الأشتراك ـ أى اللفظى كما يدل عليه تعليله بعد .

٣ ـ إنما أريد بأهل البلد الخصوص في هذا المثال لجريان العرف بعدم دعوة النساء والصبيان ، والمرضى ، ومن في حكمهم إلى مجلس السلطان وقضاء العادة بعدم حضورهم فيه لقيام العذر في المريض وترفع مجلسه عن حضور النساءوالصبيان فكان ذلكدليلا على ارادة الخصوصمن صيغة العموم ،ولو قيلأكرم السلطان =

بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله على العموم بقرينه . ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقرينة، وانما الخلاف في كونه حقيقة ام لا .

واما قصة ابن الزبعرى، فلا حجة فيها ايضا . لان سؤاله وقع فاسداً حيث ظن ان (ما) عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك . ولهذا قال له النبي ﷺ منكراً عليه « ماجهلك بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل (١) وهي وان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى « والسماء وما بناها ؛ والارض وما طحاها ، ونفس وما سواها » فليس حقيقة ، بل مجازا . ويجب القول بذلك، جمعاً بينه وبين قوله ﷺ « اما علمت ان (ما) لما لا يعقل» ولما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة في ذلك

واما قصة ابراهيم ، فجوابها بما سبق في قصة نوح (٢) .

واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر ؛ فلا حجة فيها ايضا ،لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبه لها في الاموال والدماء ،وهي قول « لا اله الا الله » فانها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها في كلام النبي ﷺ ، فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل أما ان يكون ذلك مأخوذاً من عموم دمائهم وأموالهم ، فلا. ومعارضة ابي بكر انما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضى للتعميم ، لا لغيره (٣) .

= أهل البلد لدخل هؤلاء في عموم الصيغة وشملهم كرمه إما مباشرة،وإما عن طريق اولياء امورهم ؛ وكذا القول في قصة نوح مع إبنه فانه فهم من عموم الصيغة نجاة ابنه؛ وإنما أخطأ وتوجه اللوم اليه لأنه لم يلتفت إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال التي تدل على أن المراد بأهله من آمن به،وأن النجاة معقودة بالايمان دون قرابة النسب ، وأن الهلاك محيط بالكافرين وإن كانوا اقرب الناس اليه نسبا .

١ ــ لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ . انظر كلام ابن حجر عليه في كتابه الكافي الشاف في تخريج احاديث الكشاف

٢ ــ سبق أيضاً مناقشته .

٣ ــ الظاهر أن العموم مفهوم من إضافة الدماء والأموال للضمير لامن التعليل ، بدليل انه لو قيل فاذا فعلو ذلك عصموا مني دماء واموالا لم يفد العموم مع وجود التعليل .

وأماقصة فاطمة مع ابي بكر ،فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعالى « يوصيكم الله في اولادكم » ماسبق في قصة نوح (١) وهو الجواب ايضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين ، ثم قدامكن ان يضاف ذلك الى مافهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا الى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج علي بقوله « وان تجمعوا بين الاختين » لم يكن لعموم اللفظ ؛ بل بما اومى اليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ؛ وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك، دفعاً للاضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وانما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرده ان لو كان للعموم (٢) وهو محل النزاع . وان صح الأحتجاج في هذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن به من قرينة العلة الرافعة للحرج في احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي ، رضي الله عنه .

واماتكذيب عثمان للشاعر في قوله « وكل نعيم لا محالة زائل » فانما كان لمافهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه وبطلان كل ماسواه . اما ان يكون ذلك مستفاداً من مجرد قوله (كل) فلا (٣) .

---

١ ـ تقدم مافيه ايضا وأنه ماأريد به الخصوص الامن أجل دليل التخصص وهو الحديث . ولولاه لبقيت الآية على عمومها ولم يكن لاحد منعها من الميراث .

٢ ـ الظاهر ان عثمان وعلياً رضي الله عنها فهما عموم كل من الآيتين؛ الا انهما لماتعارض عمومها في بادىء النظر وجب على العلماء طلب الجمع بينهما، وعند ذلك اختلف الائمة في طريق الجمع بينهما،فذهب علي الى تخصيص آية (والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم) بآية تحريم الجمع بين الاختين وذهب عثمان الى عكس ذلك، ويدل على هذا قول عثمان احلتهما آية وحرمتهما آية .

٣ ـ ماذكره الآمدي من ان دلالة (كل نعيم) في البيت ودلالة جميع الصيغ السابقة واللاحقه على العموم انما كانت بالقرائن ، خلاف الظاهر وهي دعوى لا يعجز عنها احد. والا غراق في ذلك ممايشكل في وضع الألفاظ لمعانيها ودلالتها عليها ويبعث الحيرة في مراد المتكلمين من كلامهم ، بل من سلك ذلك المسلك اقرب الى الحيرة عن الحق والهرب من مواجهة الأدلة . والتزام ماتوجبه منه الى الاجابة عنها وانصاف مناظره من نفسه .

واما استدلال ابي بكر بقوله ، ﷺ « الأئمةمن قريش » انما فهم منه التعميم لما ظهر له من قصد النبي ، ﷺ لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من القبائل؛ فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لماحصلت هذه الفائدة .

واما اجماع الصحابة على اجراء ماذكروه من الآيات والأخبار على التعميم في كل سارق وزان وغير ذلك ، فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بهامن العلل المومى اليها الموجبة للتعميم ، وهي الزنا والسرقة وقتل الظالم الى غير ذلك .

اما ان يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستند الى عموم تلك الالفاظ ، فلا .

واما ما ذكر من الشبهة الاولى المعنوية .

فالجواب عنها . انا وان سلمنا ان العموم ظاهر ، وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لانسلم احالة الاخلال به على الواضعين. ولهذا قد اخلوا بالألفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كالفعل الحالي ، ورائحة المسك والعود وغير ذلك من انواع الروائح والطعوم الخاصة بمحالها .

فان قيل لا نسلم انهم أخلو بشيء من ذلك ، فانهم يقولون : رائحة المسك ، ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر الى غير ذلك . والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ، ولهذ فان الباري تعالى قد عرف نفسه بالاضافة في قوله « ذو العرش » و « ذو الطول » الى غير ذلك .

قلنا : وعلي هذا ، لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم ، فان الاسماء المجازية والمشتركة ايضا من الاسماء المعرفة ، كما سيأتي بيانه. وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم ، فهي غير خارجة في نفس الامر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره ؛ اومجازا فيه وحقيقة (١) فيه وفي غيره ، فتكون مشتركة .

وعلى كل تقدير ، فما خلا العموم في وضعهم عن معرف، ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في جهة دلالته عليه هل هي حقيقة او مجاز ؟ وخفاء جهة الدلالة والوقوف في تعينها لا يبطل اصل الوضع والتعريف .

---

١ ـ وحقيقة ـ فيه تحريف والصواب أو حقيقة .

واما الشبهة الثانية: قولهم ان (من) اذا كانت استفهامية ، لاتخلو عن الاقسام المذكورة في نفس الامر ، مسلم . ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك .

قولهم : لوكانت للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء .

قلنا . ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لماقرروه ،وليس احد الأمرين اولى من الآخر ، كيف وان الجواب بالكل بتقدير ان يكون للخصوص يكون جوابا عن المسئول عنه وزيادة، والجواب بالخصوص، بتقدير ان يكون للعموم لا يكون جواباً عن المسئول عنه . ولذلك كان الجواب بالكل مستحسنا :

ثم ما المانع ان تكون مشتركة ؟ .

قولهم : لانه لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام .

قلنا اذا كانت مشتركة ، وهي استفهامية ، فالاستفهام انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام انما هو احد المدلولين؛ لا بعينه ، فاذا اجاب بأحد الأمرين فقد اجاب عما سئل عنه ، فلا حاجة بالمسئول الى الاستفهام .

قولهم: في الشرطية ان المفهوم من قول السيد لعبده «من دخل داري فاكرمه» العموم ، لما قرروه .

قلنا : ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ ، بل من قرينة اكرام الزائر ، حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا ، ولا تحقق لما سوى اللفظ المذكور ؛ فانا لانسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام اوظهور دليل يدل عليه، بناء على قولنا بالوقف . ويدل علي ذلك انه يحسن الاستفهام من العبد ،ولو كان علي اي صفة قدر ، وحسن ذلك يدل علي الترديد ، ولولا الترديد لما حسن الاستفهام

قولهم انه يحسن الاستثناء منه مسلم، ولكن لا نسلم انه لابد من دخول ما استثني تحت المستثنى منه ، فان الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وان لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى منه، ولا له عليه دلالة (١) ويدل على صحة ذلك قوله تعالى «ما لهم به من علم الا اتباع الظن » والظن ههنا غير داخل تحت لفظ العلم ،وقول الشاعر :

١ ــ الاصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى منه فعدم دخوله كما في الاستثناء المنقطع على خلاف الأصل فلا يعدل اليه الا بدليل .

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها * عيت جوابا وما بالربع من أحد
الا او ارى لأياً ما ابينها * والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد (١)

فان قيل : نحن انما ندعي ذلك فيما كان من الجنس ؛ لا في غيره .

قلنا : واذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ما استثنى تحت المستثنى منه ، او على صلاحيته للدخول تحته . الاول ممنوع ، والثاني مسلم .

ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من آحاد الجنس من جموع القلة ، وهي ما يتناول العشرة فما دونها ، وهي افعل نحو افلس ؛ وافعال نحو اصنام ، وافعلة نحو ارغفة وفعله نحو صبية ، مع ان آحاد الجنس غير واجبة الدخول تحت المستثنى منه ، والاستثناء من جمع السلامة اذا لم تدخله الالف واللام ، فانه من جموع القلة بنص سيبويه ،

فان قيل ، نحن انما ندعى ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه ، واستثناء العدد الكثير ، وهو مازاد على العشرة ، لا يصح من جمع القلة .

قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر ، فانه يصح وان كان كل واحد من المستثنيات غير واجب الدخول تحت الجمع المنكر ، بل ممكن الدخول .

فان قيل : لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب دخوله ، لصح ان يقول القائل رايت رجلا الا زيداً ، لصلاحية دخوله تحت لفظ رجل ، وهو غير صحيح .

وايضاً ، فان الاستثناء يدخل في الاعداد كقول القائل « له على عشرة دراهم الا درهما » وهو واجب الدخول . وايضا فان اهل اللغة قالوا بأن الاستثناء اخراج جزء من كل ، والجزء واجب الدخول في كله .

قلنا اما الاول فلان قوله «رايت رجلا» لا يكون الا معينا في نفس الامر ضرورة وقوع الرؤية عليه ، وان لم يكن معينا عند المستمع . والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعاً

واما الثاني فبعيد عن التحقيق من حيث ان وجوب ، دخول الواحد في العشرة لايمنع من صحة دخوله فيها ، بمعنى انه لا يمتنع دخوله فيها ، وما ليس بممتنع اعم من

---

١ ـ البيتان للنابغة الذبياني من قصيدة مطلعها

يادار ميــة بالعليــاء فالسند أقوت وطال عليها سالف الامد

الواجب ، وعند ذلك؛ فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول . بل لصحة الدخول ، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً .

كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول ، وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على عموم (من) استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكروه من الوجه الاول في عموم (كل) و (جميع) .

قولهم الوجه الثاني انه لو قال « رأيت كل من في البلد » يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤية بعضهم ، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً فانه لو قال القائل « جمع السلطان كل التجار وكل الصناع ، وجاء كل العسكر » فانه لا يعد في العرف كاذباً بتقدير تخلف آحاد الناس . والعرف بذلك شائع ذائع . وليس حوالة ذلك على القرينة أولى من حوالة صورة التكذيب على القرينة (١)

قولهم: في الوجه الثالث ان قول القائل « كل الناس علماء» يكذبه قول الآخر « كل الناس ليسوا علماء » ليس كذلك مطلقاً فانه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيره صحيحاً مقبولا . ومهما امكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب (٢)

نعم انما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة الكل؛ بحيث لا يشذ منهم واحد ، وذلك مما لا ينكر ، وانما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه .

قولهم في الوجه الرابع انا ندرك التفرقة بين (بعض) و(كل) مسلم ، لكن من جهة ان بعضاً لا يصلح للاستغراق وكلا صالح له ولما دونه ، ولا يلزم من ذلك ظهور (كل) في العموم (٣) .

قولهم في الوجه الخامس انه يلزم ان يكون قوله (كلهم) بياناً لا تأكيداً .

---

١ ـــ تقدم مافيه تعليقا في ص ٢٠٨ ج - ٢ .

٢ ـــ إنما حمل ذلك على الخصوص اما العرف واما لصيانة كلام العقلاء عن التدافع والتناقض فحمل كل من العبارتين على بعض المعنى جمعاً بين المتعارضين .

٣ ـ كل وان كانت صالحة للخصوص والعموم غير انها ظاهرة في العموم وان لم تكن قاطعة فيه، ولا تنصرف الى الخصوص الا بقرينة .

قلنا . وان بين به مراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونه تأكيداً لما اراده من العموم ، فان لفظه صالح له (١) .

قولهم في الجمع المعرف ان كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر .

قلنا : متى اذا اريد به الاستغراق . او اذا لم يردبه ذلك؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا يلزم من كونه صالحاً للاستغراق ان يكون متعيناً له . بل غايته انه اذا قال «رأيت رجالا من الرجال» كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق.

قولهم انه يصح تأكيده بما يفيد الاستغراق .

قلنا : ذلك يستدعي كون المؤكد صالحاً للعموم . والدلالة على العموم عند التأكيد، ولا يدل على كونه متعيناً بوضعه للعموم (٢) . قولهم في تعميم النكرة المنفية : لو قال « لا رجل في الدار » فانه يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما .

قلنا : إنما عد كاذباً بذلك . لان قوله « لا رجل في الدار » انما ينفي حقيقة رجل في الدار ، فاذا وجد رجل في الدار ، كان كاذبا ولا يلزم من ذلك العموم ، في طرف النفي ، اذ هو نفي ماليس بعام (٣) .

قولهم انه يحسن الاستثناء ، سبق جوابه (٤) .

قولهم : انه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلا ، قلنا : سبق جوابه أيضاً(٥).

---

١ ـ بل يخرجه عن كونه توكيدا فان البيان يكون لمجمل استوى فيه الاحتمالات والتوكيد يكون لما وضح منها .

٢ ـ متى سلم صحة توكيده بما يفيد الاستغراق وجب أن يسلم ظهوره في العموم وضعا ودلالة لا صلاحيته له فقط ، والا سمي التابع بيانا للمراد لا توكيدا .

٣ ـ ما ذكره تقرير الافادة هذه الصيغ للعموم وبيان لطريق إفادتها له فان نفى حقيقة « رجل » في الدار بوجوده فيها . وبذلك يتبين العموم في طرق النفي والتعليل بقوله اذ هو نفى لما ليس بعام قلب للحقائق ، فانه نفى لما هو عام عموما بدليا فيفيد العموم ظاهرا أو قطعا بخلاف نفى ماهو عام عموما شموليا ، فانه محتمل للعموم والخصوص على السواء، أو الخصوص أسرع الى الفهم نحو ما كل الدراهم أخذت

٤ ـ ٥ ـ سبق أيضا مافيها تعليقا

قولهم . لو لم يكن للعموم . لما كان قول القائل « لاإله إلا الله » توحيداً .

قلنا وان لم يكن حقيقة في العموم ، فلا يمتنع ارادة العموم بها . وعلى هذا . فمها لم يرد المتكلم بها العموم . فلا يكون قوله توحيداً ، وان اراد ذلك كان توحيداً لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على اردة التوحيد . وعلى هذا يكون الحكم ايضاً فيما اذا قال» ما في الدار من رجل «وقول اهل الادب » انها للعموم يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب (١) .

قولهم في الاضافة إذا قال « اعتقت عبيدي وإمائي » ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد، دون رضى الورثة، قلنا ولو قال ، أنفقت دراهمي وصرمت نخيلي , وضربت عبيدي) فانه لا يعد كاذبا بتقدير عدم اتفاق بعض دراهمه ؛ وعدم صرم بعض نخيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم، لكان كاذبا، وليس صرف ذلك الى القرينة (٢) أولى من صرف ما ذكروه الى القرينة ، وهو الجواب عن قوله (العبيد الذين في يدي لفلان)

وما ذكروه في الدلالة على تعميم اسم الجنس ، اذا دخله الألف واللام .

أما الوجه الاول عنه قولهم (إنه) لا بد للالف واللام من فائدة .

قلنـــا : يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود ، فالتردد بين العموم والخصوص على السوية، بخلاف ما قبل دخولها . (٣)

١ ــ هذا خلاف ماظهر من الصيغة وما نقل عن أهل الأدب فيها .

٢ ــ الظاهر من هذه الصيغ العموم وقد يراد بها الخصوص بقرينة العرف ، واذن لاتكون كاذبة بالخلف . وقد عرف بالاستقراء تأثير العرف في جميع العقود وبناء الاحكام عليه

٣ ــ يقال ان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن عهد ، والا كان ذلك قرينة على ارادة العهد . ودعوى أن الفائدة هى التردد بين العموم والخصوص على السوية تناقض المقصد الأول من وضع اللغات وهو الافهام لا الإبهام وايقاع السامع أو القارىء في شك وحيرة ، فتعين أن تكون الفائدة الدلالة على العموم ظاهرا أو نصا .

« انظر مايدور عليه كلام الآمدى في الرد على شبه القائلين بالخصوص » .

واما الوجه الثاني فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فانه لم يطرد في كل اسم فرد ، فانه لا يقال (جاءني الرجل العلماء ، والرجل المسلمون) ثم وان امكن نعته بالجمع ،فانما كان كذلك لان المراد من قولهم انما هو جنس الدينار ؛ وجنس الدرهم لا جملة الدنانير ، وجملة الدراهم. وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمر متحقق في كل واحـــد واحد من ذلك الجنس ؛ جاز نعته بالجمع ؛ نظرا الى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً الى اقتضاء لفظ الدينار والدرهم .

وأما الاستثناء في الآية ، فهو مجاز . ولهذا لم يطرد فانه لا يحسن أن يقال « رأيت الرجل الا العلماء ، وعلى هذا النحو. ثم لو كان ذلك صالحا للاستغراق لامكن مع اتحاده أن يؤكد (بكل) و (جميع) كما في (من) في قولك (من دخل داري أكرمته) وهو غير جائز ، فانه لا يحسن أن يقال (جاءني الرجل كلهم أجمعون) (١) ويمكن أن يقال : ان مثل هذا قياس في اللغة ؛ وهو غير جائز .

وأما الوجه الثالث فدفعه بمنع الحصر فيما قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل .

وأما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه .

وأما ماذكروه في تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الاول منه ، فعنه جوابان :

الاول أن قول القائل « رجال » حقيقة في كل عدد على خصوصه ؛ ممنوع ، وان أراد به أنه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الأعداد فسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون دالا على ما هو الأخص ،لا حقيقة ولا مجازاً ، وعلى هذا ، فقد بطل القول بانا اذا حملناه على الاستغراق ،كان حملا له على جميع حقائقه ؛ ضرورة اتحاد مدلوله .

الثاني : وان سلمنا أنه حقيقه في كل عدد بخصوصه ، غير أنه ليس حمله على الاستغراق ؛ مع احتمال عدم الارادة ، أولى من حمله على الاقل ، مع كونه مستيقناً .

واما الوجه الثاني : فانما يلزم المتكلم به بيان ارادة البعض عينا ؛ ان لو كان اللفظ موضوعاً له .

---

١ ـــ هـــذا لا يصح ردا على من يقول بافادة اسم الجنس المجموع للعموم اذا دخلت عليه الألف واللام ، دون المفرد .

وأما اذا كان موضوعاً لبعض مطلق فلا ، وأما الاستثناء فقدعرف جوابه .

كيف وأن اهل اللغة اتفقوا على تسميته نكرة ، ولو كان للاستغراق ؛ لكان معرفاً كله ، فلا يكون منكرا مختلطاً بغيره .

قولهم : ان العرب فرقت بين تاكيد الواحد والعموم بماذكروه، انما يصح ان لوكان (كلهم أجمعون) تأ كيداللعموم، وليس كذلك، بل هوتأ كيد للفظ الذى يجوز ان يراد به العموم وغير العموم . (١) .

قولهم : لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمور العامة تكليفاً بما لايطاق .

قلنا : انما يكون كذلك ان لو لم يكن ثم مايدل على التعميم وليس كذلك، ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة .

وأما شبه أرباب الخصوص : قولهم في الشبهة الاولى ان الخصوص متيقن .

قلنا : ذلك لا يدل على كونه مجازا في الزيادة ا، فان الثلاثة مستيقنة في العشرة ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازا في الزيادة .

فان قيل . الا ان الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضا مستيقنة .

قيل ليس كذلك وإلا لما صح استثناؤها بقوله « علي عشرة الا ثلاثة »

كيف وان ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم وذلك لانه من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم ،فلوحمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

قولهم في الشبهة الثانية : ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص، لانسلم حقيقة ذلك وان سلم الا ان ذلك لايدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص، ومجازاً في العموم ؛ ويدل عليه ان استعمال لفظ الغائط والعذرة غالب في الخارج المستقذر

---

١ ــ تقدم الجواب عنه تعليقا

من الانسان ، وان كان مجازاً فيه ؛ وحقيقة في الموضع المطمئن من الارض . وفناء الدار. وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة، وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدام .

قولهم في الثالثة انه لا يحسن الاستفهام عن ارادة البعض بخلاف العموم .

قلنا : حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ، ودليل ذلك انه لو قال القائل (دخل السلطان البلد، ولقيت بحراً، وناطحت جبلا . ورايت حماراً) فانه يحسن استفهامه هل اردت بالسلطان نفسه او عسكره. وهل اردت بالجبل الجبل الحقيقي او الرجل العظيم وهل اردت بالحمار . الحمار الحقيقي او البليد . واردت بالبحر البحر الحقيقي او رجلا كريما. وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه (١) بدليل الثلاثة من العشرة .

قولهم في الرابعة لو كان قوله (رايت الرجال)للعموم. لكان كاذباً بتقدير إرادة الخصوص .

قلنا : إنما يكون كاذبا مع كون لفظه حقيقة في العموم ان لو لم يكن لفظه صالحاً لارادة البعض تجوزاً . ولهذا فانه لو قال. (رايت اسدا وحمارا اوبحرا) وكان قد راي انسانا شجاعاً وانسانا بليد او إنسانا كريما. لم يكن كاذبا . وان كان لفظه حقيقة في غيره . وهذا بخلاف ما اذا قال « رايت عشرة رجال » ولم يكن راي غير خمسة . فان لفظ العشرة مما لا يصح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزا .

قولهم في الخامسة إنه لو كانت هذه الصيغ للعموم : لكان تأكيدها عبثاً ليس كذلك، فانه يكون ابعد عن مجازفة المتكلم. وابعد عن قبول التخصيص. واغلب على الظن .

كيف: وانه يلزم على ما ذكروه صحة تأكيد الخاص(٢) بقولهم « جاء زيد عينه نفسه » وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى «تلك عشرة كاملة» وما هو الجواب ههنا عن التاكيد يكون جواباً في العموم .

---

١ ــ أى لا يوجب كون الصيغة حقيقة في المتيقن مجازا فيما زاد عليه .

٢ ــ صحة تأكيد ـ فيه سقط لا يصح المعني دون تقديره، والتقدير عدم صحة تأكيد

قولهم وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الاعداد المقيدة كقوله « له على عشرة الا خمسة » فانه صحيح بالاتفاق . مع ان لفظ العشرة صريح فيها . وجوابه في الاعداد جوابه في العموم .

قولهم في السادسة ان « من » لوكانت للعموم . لما جمعت .

قلنا : قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاق زيادة الواو واشباع الحركة وبتقدير ان يكون جمعا . فقد قال سيبويه (انه) لاعمل عليه . لما فيه من جمع « من » حالة الوصل . وانما تجمع عندما اذا حكى بها الجمع المنكر « حالة الوقف » واذ ذاك فلا تكون للعموم .

وأما شبه ارباب الاشتراك . قولهم في الشبهة الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا : الأصل في الأطلاق الحقيقة بصفة الأشتراك ، اولا بصفة الأشتراك ؟

الأول ممنوع ، والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان مشتركا افتقر في فهم كل واحد من مدلولاته الى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه الى الكل ، والقرينة قد تظهر ، وقد تخفى . وذلك يفضي الى الاخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم . وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ، فانه يحمل عليه عند اطلاقه من غير افتقار الى قرينة مخلة بالفهم .

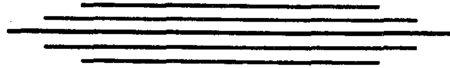
قولهم في الثانية ان يحسن الاستفهام ، قلنا: ذلك يدل على كون اللفظ مشتركا ، فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول، كما لو قال القائل « خاصمت السلطان » فيقال « اخصمته ؟ » مع كون اللفظ حقيقة في شيء ومجازاً في غيره ، كما سبق تمثيله من قول القائل « صدمت جبلا ، ورأيت بحرا ، ولقيت حماراً فانه يحسن استفهامه ، انك اردت بذلك المدلولات الحقيقية او المجازية من الرجل العظيم ، والكريم ، والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة في دفع المعارض ، كما سبق في التأكيد. واما طريق الرد على من فرق من الواقفية بين الأوامر والأخبار ؛ فهو ان كل ما يذكرونه في الدلالة على وجوب التوقف في الاخبار، فهو بعينه مضطرد في الاوامر .

قولهم اولا ان الامر تكليف ، قلنا : ومن الاخبار العامة ماكلفنا بمعرفتها ، كقوله تعالى « الله خالق كل شيء » و « هـــو بكل شيء عليم »

وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فانامكلفون بمعرفتها ، لان بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي، والانقياد الى الطاعات، ومع التساوي في التكليف فلامعنى للوقوف وان سلمنا ان ذلك ليفضي الى التكليف بمالا يطاق ، فهو غير ممتنع عندنا على ماسبق تقريره (١) .

قولهم ثانياً ان من الاخبار مايرد بالمجهول من غير بيان ، بخلاف الامر .

قلنا : لانسلم امتناع ورودالامربالمجهول(٢) كيف وان هذا الفرق، وان دل على عدم الحاجة فيا كان من الاخبار لم نكلف بمعرفتها الى وضع اللفظ العام بازائه فغير مطرد فيا كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر .



١ ـ سبق أيضا مافيه تعليقا على المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .

٢ ـ لايرد أمر ولا نهى ولا خبر تضمن تكليفا بمجهول الا وقد سبقه أو لحقه بيان. والا كان منافيا للحكمة وكان تكليفا بمالا يطاق

المسألة الثالثة

اختلف العلماء فى أقل الجمع : هل هو اثنان أو ثلاثة ! وليس محل الخلاف ماهو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء الى شيء ، فان ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وانما محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم رجال ومسلمون .

واذ تنقح محل النزاع فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ أبي اسحاق (١) وجماعة من اصحاب الشافعى ، رضي الله عنه ، كالغزالي وغيره أنه إثنان .

ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي انه ثلاثة .

وذهب إمام الحرمين (٢) الى انه لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد .

احتج الاولون بحجيج من جهة الكتاب ، والسنة ، واشعار اللغة ، والأطلاق

أما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى » انا معكم مستمعون » وأراد به موسى وهرون . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقوله تعالى « وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب ، اذ دخلو على داود ، ففزع منهم ، قالو : لاتخف ، صمان بغى بعضنا على بعض » وقوله تعالى« فان كان له إخوة ، فلامه السدس » واراد به الاخوين . وقوله تعالى « عسى الله ان يأتيني بهم جميعاً » وأراد به يوسف وأخاه ، وقوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » وأراد به داود وسليمان وقوله تعالى «هذان خصمان اختصموا» وقوله تعالى «ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما» .

---

١ ــ هو ابراهيم بن محمد الاسفراييني شارك أبابكر الباقلاني في الأخذ عن أبي عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائى صاحب الاشعري وعنه أخذ أبو القاسم عبد الجبار ابن على الاسفراييني وعن أبي القاسم أخذ امام الحرمين وعن امام الحرمين اخذ الفرالى

٢ ــ إمام الحرمين هو أبو المعالى عبد الملك الجويني مات سنة ٤٨٧

وأما من جهة السنة ماروي عن النبي ﷺ انه قال «الاثنان فما فوقهما جماعة»(١) .
وأما من جهة الاشعار اللغوي فهو ان اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو ضم شيء الى شيء ، رهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلاثة وما زاد عليها ولذلك تتصرف العرب وتقول: جمعت بين زيد وعمرو، فاجتمعا ، وهما مجتمعان كما يقال ذلك في الثلاثة ، فكان اطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .
واما من جهة الاطلاق فمن وجهين :
الأول أن الأثنين يخبران عن انفسهما بلفظ الجمع ، فيقولان: قمنا ، وقعدنا وأكلنا وشربنا ، كما تقول الثلاثة .
الثاني انه يصح أن يقول القائل اذا اقبل عليه رجلان في مخافة : أقبل الرجال وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين ، اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة .
قال لنافون لذلك :
اما قوله تعالى « انا معكم مستمعون » فالمراد به موسى وهرون وفرعون وقومه وهم جمع . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فكل طائفة جمع .
واما قصة داود فلا حجة فيها ، فان الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ، فيقال هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وليس في الآية مايدل على ان كل واحد من الخصمين كان واحدا، وقوله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) فالمراد به الثلاثة ، وحيث ورثناها السدس مع الأخوين لم يكن ذلك مخالفا المنطوق اللفظ بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الاجماع على ذلك (٢) والمراد من قوله تعالى « عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً » يوسف وأخوه وشمعون الذي قال « لن ابرح الأرض حتى يأذن لي أبي » والمراد من قوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين

١ ــ قال البخاري في صحيحه باب ـ اثنان فما فوقهما جماعة . وقال ابن حجر في الفتح هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرف ضعيفة منها في ابن ماجة من حديث أبي موسى الأشعري ــ انظر تفصيل الكلام عليه في فتح البارى
٢ ــ لم ينعقد اجماع الصحابة على توريث الام الدرس مع الأخوين ويدل على ذلك مايجيء من خلاف ابن عباس لعثمان ومناقشيه اياه في المسألة

داود وسليمان والمحكوم له ، وهم جماعة ؛ وقوله تعالى(هذان خصمان اختصموا) فالجواب عنه ماتقدم في قصة داود ، وقوله تعالى (ان تتوبا الى الله، فقد صغت قلوبكما) فهو اشبه مما يحتج به ههنا ، ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب ، وان كان مع اثنين، وانه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد ؛ غير انه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة الى الجهات المختلفة، مجازا ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه الى جهتين أو ترددبينهما : انه ذو قلبين، وعند ذلك ، فيجب حمل قوله (قلوبكما) على جهة التجوز دون الحقيقة. جمعاً بينه وبين ماسنذكره من الادلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة . ويمكن ان يقال انما قال (قلوبكما) تجوزا حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين . وقوله ﷺ (الاثنان فما فوقهما) جماعة انما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة (٢) ويجب الحمل عليه ،لأن الغالب من النبي ﷺ أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا الأمور اللغوية، لكونها معلومة للمخاطب ولما سيأتي من الأدلة.

وأما ما ذكروه من الاشعار اللغوي فجوابه أن يقال: وان كان مامنه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجوداً في الاثنين، فلا يلزم اطلاق اسم الجماعة عليهما، اذهو من باب القياس في اللغة وقد أبطلناه، ولهذا فان المعنى الذى صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ؛ متحقق في الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتها قارورة. كيف وإن ذلك لا يطرد في اسم الرجال والمؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع، اذهو غير مشتق من الجمع والخلاف واقع في اطلاقه على الاثنين حقيقة .

---

٢ ــ الأولى أن يجاب عن ذلك بعدم صحة الحديث ، وبأنه استدلال في غير محل النزاع ، إذ الخلاف إنما هو في الالفاظ التي تسمى في اللغة جموعا لافي مادة الجمع كما تقدم بيان ذلك في تحرير محل النزاع، وكما سيجيء له آخر الجواب عما ذكروه من الاشعار اللغوى .

وجواب الاطلاق الأول : أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة . ولهذا ، فانه لا يصح إخبار غيرهما عنهما بذلك ، فلا يقال عن الاثنين (قاموا وقعدوا) بل قاما وقعدا .

وجواب الاطلاق الثاني : أن ذلك أيضا لا يدل على ان الاثنين جماعة، بدليل صحة قوله (جاء الرجال) عندماإذا أقبل عليه الواحدفي حال المخافة، والواحد ليس بجمع بالاتفاق .

وأما حجج القائلين بان أقل الجمع ثلاثة فست .

الأولى ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى : (فان كان له اخوة فلأمه السدس، وليس الاخوان اخوة في لسان قومك. فقال عثمان: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس(١) ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان، وأقره عليه عثمان ؛ وهما من اهل اللغة وفصحاء العرب .

الثانية : ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق .

الثالثة : أنه لوصح اطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بماينعت به الرجال؛ ولا يصح ان يقال . جاء ني رجلان ثلاثة . كما يقال جاءني رجال ثلاثة؛ ولصح ان يقال . رايت اثنين رجالا كما يقال : رايت ثلاثة رجال .

الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع، فقالوا في الاثنين .فعلا ، وفي الجمع : فعلو .

الخامسة : انه يصح ان يقال .ما رايت رجالا بل رجلين. ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة . لما صح نفيه .

---

١ ـ ذكر ابن كثير في تفسيره لآيات المواريث ان البيهقي روي هـذا الاثر في سننه الكبرى من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس . وقال ابن كثير في صحة هذا الاثر نظر . فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ؛ فارجع اليه .

السادسة: انه لوقال : لفلان علي دراهم فانه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة . وكذلك في النذر والوصية .

وهذه الحجج ضعيفه : اما الحجة الأولى ، فهي معارضة بماروى عن زيدبن ثابت انه قال الاخوان اخوة : وروي عنه انه قال : اقل الجمع اثنـــان ، وليس العمل بأحدهما اولى من الآخر .

واما الثانية ، فهو ان التفرقة بين الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين ، والرجال جمع عام للاثنين ومازاد عليهما .

واما الثالثة ، فهو ان الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم ان يكون نعتا للجمع الخاص ، وهو رجلان ؛ وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم . رأيت اثنين رجالا من حيث ان رجالا اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها، فلا يلزم أن يكون اسما لما دون ذلك . وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير الثنية وضمير الجمع فان ضمير (فعلا) لجمع خاص وهو الاثنان . و (فعلوا) ضمير مازاد على ذلك .

وأما الخامسة فانه إذا رأى رجلين . لا نسلم أنه يصح قوله: ما رأيت رجالا الا أن يريد به مازاد على الاثنين .

وأما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن اقل الجمع اثنين .

واذاعرف ضعف المأخـــذ من الجانبين . فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح والا فالوقف لازم . (١)

---

١ ــ اعترف الآمدى بأن هذه المسألة اجتهادية وانتهى منها دون ان يختار لنفسه رأيا فيها وذلك لعدم سلامة الادلة من الطرفين في نظره فلزمه القول بان من مسائل اصول الفقة ماهو ظني . بل هو مشكوك في صحته .

اختلفف القائلون بالعموم .في العام بعد التخصيص ، هل هوحقيقة في الباقي او مجاز ؛ على ثمانية مذاهب .

فمنهم من قال انه يبقي حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص، وهو مذهب الحنابلة وكثير من اصحابنا .

ومنهم من قال انه يبقى مجازا كيف ما كان المخصص، وهو مذهب كثير من اصحابنا واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة ، كعيسى بن أبان وغيره .

ومن اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي جمعاً، فهو حقيقة ؛ والافلا . وهو اختيار ابي بكر الرازي .

ومنهم من قال إن خص بدليل لفظي فهو حقيقة ؛ كيف ما كان المخصص متصلا . او منفصلا ، والا فهو مجاز .

ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط ، كقوله « من دخل داري واكرمني اكرمته » او استثناء كقوله « من دخل داري اكرمته سوى بني تميم » فحقيقة ؛ والا فمجاز ، وهو اختيار القاضي ابي بكر (١)

وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة : ان كان مخصصه شرطاً ، كما سبق تمثيله او تقييدا بصفة ، كقوله « من دخل داري عالماً اكرمته » فهو حقيقة . والا فهو مجاز ، حتى في الاستثناء .

وقال ابو الحسين البصري: ان كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها .وسواء كانت (عقلية) كالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات (اولفظية) كقول المتكلم بالعموم .اردت به البعض الفلاني ، فهو مجاز ، والافهو حقيقة ، وسواء كانت القرينة شرطاً ، أو صفة . مقيدة: أو استثناء .

ومن الناس من قال إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه .

---

١١ ـ هو الباقلاني

والمختار تفريعاً على القول بالعموم، انه يكون مجازاً في المستبقى، واحداً كان أو جماعة، وسواء كان المخصص متصلا أو منفصلا، عقلياً أو لفظياً؛ باستثناء، أوشرط، أو تقييد بصفة.

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس، فصرفه الى البعض بالقرينة، كيف ما كانت القرينة. اما أن يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً، لا جائز أن يقال بكونه حقيقة فيه، وإلا كان اللفظ مشتركا بينه وبين الاستغراق؛ ضرورة اختلاف معنييها بالبعضية والكلية، وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ، (١) والمشترك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض (٢) وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم، فلم يبقى إلا أن يكون مجازاً.

فان قيل ما المانع أن يكون حقيقة فيهما؛ باعتبار اشتراكهما في الجنسية. على وجه لا يكون مشتركا (٣) ولا مجازاً في أحدهما، والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستبقى أن اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص؛ فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه، سلمنا انه ليس حقيقة في الجنس المشترك، ولكن ما المانع من كون اللفظ بمطلقه، حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض، سلمنا امتناع بقائه حقيقه فيه، ولكن متى إذا كان دليل التخصيص لفظياً متصلا، او منفصلا.

الاول ممنوع، والثاني مسلم؛ وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصص لفظيا متصلا، وسواء كان شرطاً او تقييدا بصفة او استثناء، فان الكلام يصير بسبب الزيادة المنصلة به كلاما آخر مستقلا موضوعا للبعض؛ فانه اذا قال « من دخل داري اكرمته » كان له معنى، فاذا زاد شرطاً او صفة او استثناء، كقوله « من دخل داري وأكرمني اكرمته، ومن دخل دار عالما اكرمته، او من دخل داري اكرمته

١ ـ أي فليس من المشترك المعنوى.

٢ ـ معني الجملة أن المشترك اللفظي لايكون ظاهرا بنفسه في بعض مدلولاته دون البعض لكونه مجملا ٣ ـ أى لفظيا

الا بني تميم » تغير ذلك المعنى الأول، وصار معنى الشرط الداخل المكرم ، ومعنى الصفة الداخل العالم ، ومعنى الاستثناء الداخل ممن ليس من بني تميم ، فكان اللفظ والمعنى مختلفا ، وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه ، وصار هذا بمنزله قول القائل « مسلم » فان له معنى ؛ فاذا زاد فيه الألف واللام فقال « المسلم » او زاد فيه الواو والنون فقال « مسلمون » فان اللفظ بالحاق الزيادة فيه صار دالا على معنى زائد بجهة الحقيقة ، لا بجهة التجوز ، فكذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا نقول : ان قوله تعالى « فلبث فيهم الف سنة الاخمسين عاما » ان مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة ، وهو قائم مقام قوله « فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما » .

هذا كله فيما اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد ، واما لوقال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال الرسول عقيبه (الازيدا) فهذا مما اختلف فيه انه كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا ، ام لا فمن قال بكونه متصلا، نظر الى ان كلام النبي ﷺ ، لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي ، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى .

ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ، ولهـذا فانه لو قال الباري تعالى (زيد) فقال النبي ﷺ (قام)لا يكون خبرا صادرا من الله تعالى، لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر .

سلمنا انه يكون مجازا في جميع الصور الا في الشرط ، وذلك لأنه اذا قال : (اكرم بنى تميم ان دخلوا دارى) فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله اللفظ من اعيان الاشخاص، بل هو باق بحاله. وانما اخرج حالا من الاحوال ، وهي حالة عدم دخول الدار، بخلاف الاستثناء وغيره فلا يكون مجازا .

سلمنا التجوز مطلقاً، لكن متى اذا كان المستبقى جمعاً غير منحصر ،او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم .

والجواب عن السؤال الاول ان البعض ، وان كان من جنس الكل ، الا ان اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك . لا في الجنس مطلقاً ولهـذا تعذر حمله على البعض ، وان كان من الجنس الا بقرينة . باتفاق القائلين بالعموم ؛ ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستبقى ، فلايكون حقيقة فيه .

قولهم ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص .

قلنا بانفراده أو مع المخصص(١) الخارج الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقه فيه .

كيف ويلزم عليه الواحد فان اللفظ كان متناولا له حقيقة . قبل التخصيص. وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالاتفاق .

وعن السؤال الثاني جوابان : الأول ان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فانه ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقه في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره (٢) .

الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة ، وصارفاً له عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم .

وعن السؤال الثالث : ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لايخرج عن حقيقته وصورته بمااقترن به ، والا كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته . ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض او السواد . وكذلك في كل موصوف بصفة . وهو محال . واذا كان باقياً على حقيقيه . فمعناه لا يكون مختلفاً . بل غايته ان يصير مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به . وهو التجوز بعينه . وعلى هذا . فالفاظ الآية المذكورة في قصة نوح بالألف للالف. والخمسون للخمسين . والا للمرفع ومعرفة مابقي حاصلة بالحساب . وخرج عن هـذا زيادة الألف واللام في المسلم . والواو والنون فى

١ ـ المخصص ـ اسم مفعول ٢ ـ قد يلتزم ذلك من ينكر المجاز .

المسلمين . فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى اهمالها . فلذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع .

فان قيل لو قال « لااله » فانه بمطلقه يكون كفراً . ولو اقترن به الاستثناء وهو قوله « الا الله » كان إيمانا . وكذلك او قال لزوجته « أنت طالق » كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق ولو اقترن به الشرط . وهو قوله « ان دخلت الدار » كان تعليقا . مع ان الاستثناء والشرط له معنى . ولولا تغير الدلالة والوضع . لما كان كذلك

قلنا لا نسلم التغيير في الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهـة اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكروه لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه .

وعن السؤل الرابع من وجهين .

الأول : انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال ، فيلزم منه اخراج بعض الأعيان وذلك انه اذا قال (اكرم بنى تميم ان دخلو داري) فقد اخرج من لم يدخل الدار ،

الثاني : انه وان لم يخرج شيئا من الاعيان ، ولكن لا نسلم انحصار التجوز في اخراج الاعيان ، وما المانع من القول بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها ؟

وعن السؤال الخامس ؛ لا نسلم أن المستبقي ، وان كان جمعاً غير منحصر أنه يكون عاما اذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصص ، واذا كان بعضا منه لزم ان يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه من الدليل .

اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعـد التخصيص فيا بقي ؛ فأثبته الفقهاء مطلقا، وأنكره عيسى بن ابان، وأبو ثور مطلقا ؛ ومنهم من فصل .

ثم اختلف القائلون بالتفصيل ، فقال البلخي (١) ان خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وان خص بدليل منفصل ، فليس بحجة .

وقال أبو عبدالله البصري . ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبيء عنه الظاهر ، لم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانـع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبيء عنه ظاهرا للفظ .

وان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العـام ؛ فهو حجة كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فان قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين .

وقال القاضي عبد الجبار : ان كال العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نمتثل ماأريد منا، ونضم اليه مالم يردمنا ؛ صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى « اقتلو المشركين » المخصص بأهل الذمة .

وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص ، لم يمكنا امتثال ماأريد منا دون بيان فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى : « أقيموا الصلاة » فانا لو تركنا والآية، لم يمكنا امتثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض ؛ فكذلك بعد التخصيص .

---

١ ـ أبو ثور هو ابراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادى مات في صفر سنة ٢٤٠ هن ٧٠ سنة

٢ـ البلخى ـ فية تحريف والصواب الكرخى وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي

ومن الناس من قال انه يكون حجة في اقل الجمع ؛ ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك . واتفق الكل على أن العام ؛ لو خص تخصيصاً مجملا ، فانه لا يبقى حجة كما لوقال « اقتلوا المشركين الا بعضهم » .

والمختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص .

وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولا للكل بالاجماع، فكونه حجة في كل قسم من اقسام ذلك الكل : اما أن يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الآخر، أو على كونه حجة في الكل ، أولا يتوقف على واحد منهما

فان كان الاول ، فهو باطل ، لانه ان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر فهو دور ممتنع ، وان كان كونه حجة في بعض الاقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر، ولاعكس ؛ فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط ، وليس بعض الاقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام الى كل اقسامه .

وان كان الثاني ؛ فهو أيضاً باطل ، لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام ، لان الكل لا يتحقق الا عند تحقيق جميع الافراد ؛ وذلك أيضاً دور ممتنع . واذا بطل القسمان، ثبت كونه حجة في كل واحد من الاقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستبقي ، وان لم يبق حجة في غيره . وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، اذ لقائل أن يقول : ماالمانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الاقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس .

قوله انه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعاً اذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم ؟ (١) الأول ممنوع ، والثاني مسلم . ولكن لم قلت بأن التوقف ههنا بجهة التقدم . ولايخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل اليه .

---

١ ــ الدور نوعان سبقي، ومعي ، فالسبقي ويقال له أيضا القبلي هو توقف الشيء على ماتوقف عليه وهو قسمان مصرح ومضمر فالمصرح ماكانت الواسطة فيه واحدة مثاله ان يقال مثلا خالد أوجد بكرا ، وبكر أوجد خالدا فبكر متوقف في وجوده =

والمعتمد في ذلك الاجماع ، والمعقول .

أما الاجماع : فهو أن فاطمة، رضي الله عنها ، احتجت على ابي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى «يوصيكم الله في اولادكم» الآيه ،مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله ، ﷺ « نحن معاشر الانبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة ».

وايضا فان علياً (١) عليه السلام ، احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى « أوما ملكت ايمانكم » مع كونه مخصصاً بالاخوات والبنات ، وكان مشهورا فيا بين الصحابة ولم يوجد له نكير ؛ فكان إجماعا .

وايضا ، فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ؛ مع انه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة . ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان اجماعاً .

= على خالد ، وخالد. متوقف في وجوده على بكر فالواسطه واحدة ، ويقال لمثل هذا دور بمرتبة. والمضمر ما كانت الواسطة فيه اكثر، ومثاله أن يقال مثلا خالد أوجد بكرا ، وبكرا أوجد عليا وعلي أوجد خالدا ففي هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطتين بكر وعلي، وان شئت قلت بمرتبتين، وكلما زادت الوسائط كانت المراتب بحسبها وهذا الدور بقسميه باطل ؛ لما فيه من التناقض ، اذ يلزمه أن يكون الشيء سابقا لاسابقا مؤثرا لامؤثر اـ الخ بل يلزمه أن يكون الشيء غير نفسه ؛ ضرورة التغاير بين المتقدم والمتأخر والأثر والمؤثر،أما الدور المعى فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر فلا تعقل أبوة الا مع عقل بنوة ولا بنوة الا مع عقل أبوه ولا يوجد كل منها الا مع وجود الآخر دون تقدم لأحدهما على الآخر وجودا وتعقلا؛ وهو جائز لأنه من باب الاضافات وهي أمور اعتبارية لاوجود لها ، ولأن كلا منها ليس علة في وجود الآخر ولامعلولا له بل كلاهما أثر لامر خارج عنها .

١ ــ عليا ــ الصواب عثمان .

وأما المعقول فهو ان العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من اقسامه اجماعاً؛ والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده (١) الا ان يوجد له معارض ، والأصل عدمه .

فان قيـل : لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، لم يخل اما ان يدل عليه حقيقة او تجوزا .

لا جائز ان يقال بالاول ، اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركا (١) بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق، والاشتراك على خلاف الاصل . وان كان مجازا ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة اوجه .

الاول ان المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين اقل الجمع وماعدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات للتجوز ،وليس حمله على احد المجازين اولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملا .

الثاني: ان المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

الثالث : أن العام بعد التخصيص يتنزل منزلة قوله (اقتلوا المشركين الا بعضهم) والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه، سلمنا انه حجة ، لكن في أقل الجمع ،اوفيما عدا صورة التخصيص ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وذلك لان الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على مازاد عليه ، فانه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن

والجواب عن السؤال الاول من جهة الاجمال ؛ والتفصيل :

أما الاجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من اقسامه ؛ قبل التخصيص اجماعاً ، وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ضرورة ، وكل ماذكروه من الاشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً .

وأما التفصيل ، فنقول . ماالمانع ان يكون مشتركا ؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الاصل ، قلنا انما يكون خلاف الاصل ، ان لو يكن من قبيل الاسماء العامة ؛ وليس كذلك على مايأتي عن قرب (ان شاء الله تعالى) وان سلمنا انه ليس مشتركا ؛ فما المانع من التجوز ؟ .

---

١ ــ هــذا من الاستدلال باستصحاب الاجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر تفصيل الكلام عليه في الاصل السادس من الاحكام للآمدى

قولهم انه مجمل لتردده بين جهات التجوز ؛ قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفياً للاجمال عن الكلام ؛ إذهو خلاف الاصل ، ثم متى يكون كذلك اذا كان حمله علي ماعدا صورة التخصيص مشهوراً؟ او إذا لم يكن؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيان اشتهاره مانقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص ، نقلا شائعاً ذائعاً سلمنا انه غير مشهور فيه ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص عليه ، لأنه اولى من حمله على أقل الجمع لثلاثة أوجه .

الاول لكونه معيناً ، وكون اقل الجمع مبهماً في الجنس .

والثاني إن حمله عليه بتقدير ان يكون المراد من اللفظ اقل الجمع غير مخل بمراد المتكلم ، وحمله على اقل الجمع بتقدير ان يكون المراد من اللفظ ماعدا صورة التخصيص مخل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى .

والثالث انه أقرب الى الحقيقة ، فكان أولى .

قولهم : المجاز ليس بظاهر ان أرادوا به انه ليس حقيقة فسلم ، ولكن لا يدل ذلك على أنه لا يكون حجة ، الا ان تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو محل النزاع ، وان ارادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو محل النزاع .

قولهم انه ينزل منزلة قوله « اقتلوا المشركين الا بعضهم » ليس كذلك فان الخارج عن العموم ، اذا كان مجهولا ؛ تعذر العمل بالعموم مطلقاً ، لان العمل به في اي واحد قدر لا يؤمن معه أن يكون هو المستثنى ، بخلاف ما اذا كان الخارج معيناً .

وعن السؤال الثاني بماذكرناه من الترجيحات السابقة .



اذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع الى الجواب، فالجواب، إما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال ، أو هو مستقل .

فان كان الاول فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه :

أما في عمومه ، فمن غير خلاف ، وذلك كما روى عن النبي ﷺ ، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال « أينقص الرطب اذا يبس؟ قالوا نعم: قال: فلا اذاً » (١)

وأما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال « توضأت بماء البحر . فقال له : يجزئك فهذا وأمثاله ، ون ترك فيه الاستفصال مع تعارض الاحوال ، لا يدل على التعميم في حق الغير ، كما قاله الشافعي ، رضي الله عنــه ، إذ اللفظ لا عموم له . ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به (٢) كتخصيص أبي بردة في الاضحية بجذعة من المعز ؛ وقوله له تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم، فالحكم في حق غيره إن ثبت فبالعلة المتعدية ، لا بالنص .

وأما ان كان الجواب مستقلا بنفسه دون السؤال ؛ فاأن يكون مساويا للسؤال أو أعم منه أو أخص .

---

١ ــ الحديث رواه الخمسة وصححه غير واحد وأعله ابن حزم وجماعــة بان في اسناده زيداً أبا عياش وهو مجهول؛ وأجاب ابن حجر عن ذلك في تلخيص الحبير بأن الدارقطني قال فيه : انه ثقة ثبت ويقول المنذرى: روى عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده وقال الحاكم : لا أعلم أحدا طعن فيه .

٢ ــ اللفظ وإن لم يكن من صيغ العموم الا ان الاصل في بيانه ﷺ وتشريعه العموم حتي يثبت دليل الخصوص كما في قوله لأبي بردة : ولن تجزيء عن احد بعدك ؛ وكما في تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده

فان كان مساوياً له . فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً أو خاصاً ، فكما لو لم يكن مستقلا . ومثاله عند كون السؤل خاصا سؤال الأعرابي عن وطئه في نهار رمضان وقوله ﷺ « اعتق رقبة »(١) .

ومثاله عند كون السؤال عاما روي عن النبي ﷺ ، انه سئل ، فقيل له « انا نركب البحر على ارماث لنا(٢) ؛ وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا ، افنتوضأ بماء البحر فقال ﷺ البحر هو الطهور .

وأما ان كان الجواب أخص من السؤال، فالجواب يكون خاصاً ، ولا يجوز تعديه الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ إذ اللفظ لا عموم له كما سبق تقريره ، بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص أولى من القول به ، فيما اذا كان السؤال خاصاً ، والجواب مساوياً له حيث انه ههنا عدل عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة اليه ، بخلاف تلك الصورة . فانه طابق بجوابه سؤال السائل .

وأما ان كان الجواب أعم من السؤال ، فاما أن يكون أعم من السؤال في ذلك الحكم لا غير . كسؤاله ، ﷺ ، عن ماء بئر بضاعة فقال « خلق الماء طهوراً لا ينجسه الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه أو أنه(٣) أعم من السؤال في غير ذلك الحكم كسؤاله ، ﷺ ، عن التوضيء بماء البحر ، فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »(٤) .

١ ـ إشارة إلى مارواه الجماعة من حديث ابي هريرة في وجوب الكفارة على من افسد صومه بجماع لكن المؤلف اقتصر منه على موضع الشاهد مع التصرف في حكاية سبب الواقعة .

٢ ـ ٤ إشارة الى ماروواه الخمسة من طريق ابي هريرة وقال فيه الترمذى : حديث حسن صحيح وقد روى بعبارات عدة من طرق كثيرة في كل منها مقال لكن معناه صحيح وقد تلقى بالقبول ، انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير .

٣ ـ الحديث رواه الشافعي واحمد واصحاب السنن من طريق ابي سعيد الخدرى ولفظ الترمذي « ان الماء طهور لا ينجسه شيء » وقد تصرف الآمدي في متنه اوزد فيه « إلا ما غير طعمه او ريحه اولونه » وهذه الزيادة لاتصح رواية ولكنها مجمع =

فان كان من القسم الثاني ، فلا خلاف في عمومه في حل ميتته لأنه عام مبتدأ به ، لا في معرض الجواب . اذ هو غير مسؤل عنه؛ وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال ، فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم .

واما ان كان من القسم الأول ، فمذهب ابي حنيفة والجم الغفير انه عام ، وانه لا يسقط عمـومه بالسبب الذي ورد عليه .

والمنقول عن الشافعي ، رضي الله عنه ، ومالك والمزني وأبي ثور خلافه .

وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال كما روى عنه، ﷺ أنه مر بشاة ميمونة، وهي ميته فقال ﷺ أيما إهاب دبغ فقد طهر»(١).

والمختار انما هو القول بالتعميم الى ان يدل الدليل على التخصيص .

ودليله انه لو عرى اللفظ الوارد عن السبب كان عاما ، وليس ذلك الا لاقتضاءه للعموم بلفظه ،لا لعدم السبب ، فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية . ودلالة العموم الفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه . فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب . فكان مقتضياً للعموم ووجود السبب لو كان . لكان ما نعا من اقتضائه للعموم . وهو ممتنع لثلاثة أوجه

الاول ان الاصل عدم المانعية . فمدعيها يحتاج الى البيان .

الثاني انه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه مع وجود السبب . اما اثبات حكم العموم مـع انتفاء العموم . او ابطال الدليل المخصص . وهو خلاف الأصل .

الثالث ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة . فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أورداء صفوان . وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر . وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية الى غير ذلك . والصحابة عموا أحكام هذه

=على معناها وبالاجماع استدل العلماء على بخاسة الماء بتغير لونه او طعمه او ريحه بنجاسة . انظر تلخيص الحبير

١ ــ الحديث رواه الشافعي والترمذي من طيق ابن عباس ؛ ورواه مسلم بلفظ: «اذا دبغ الاهاب فقد طهر » وفي الباب احاديث كثيرة بمعناه. انظر تلخيص الحبير

الآيات من غير نكير . فدل على ان السبب غير مسقط للعموم . ولو كان مسقطاً لكان اجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل . ولم يقل احد بذلك .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب وبيانه من ستة اوجهه :

الأول انه لولم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير . بل بيان القاعدة العامة لما اخر البيان الى حالة وقوع تلك الواقعة . واللازم ممتنع . واذا كان المقصود انما هو بيان حكم السبب الخاص . وجب الاقتصار عليه .

الثاني : انه لو كان الخلااب عاماً . لكان جواباً وابتداء . وقصد الجواب والابعداء متنافيان .

الثالث انه لو كان الخطاب مع السبب عاما لجاز اخراج السبب . عن العموم بالاجتهاد . كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم الى الكل . وهو خلاف الاجماع .

الرابع انه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير . لمانقله الراوي لعدم فائدته .

الخامس ابه لو نال القائل لغيره « تغدي عندي » فقال « لا والله لا تغديت» فانه . وان كان جوابا عاماً . فمقصور على سببه . حتى انه لا يحنث بغدائه عند غيره ولولا ان السبب يقتضي التخصيص . لما كان كذلك .

السادس أنه إذا كان السؤال خاصا ، فلو كان الجواب عاما ، لم يكن مطابقاً للسؤال ؛ والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثيرفيا يتعلق به غرض السائل .

والجواب عن المعارضة الأولي أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله وهو غير مسلم(١)وان كان ذلك مسلماً ؛ لكن لا مانع من اختصاص اظهار الحكم غند وجود السبب لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره،

١ ـ رعاية مصالح العباد في افعال الله وتشريعه وبناء الاحكام عليها معلوم من الدين باستقراء النصوص وهو مقتضي حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء فكان ذلك واجباً في حكمته وان قلنا : انه واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلا منه واحسانا الى عباده ورحمة منه بهم

ثم يلزم مما ذكروه أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه مختصه بأسبابها ، وهو خلاف الاجماع .

وعن الثانية انه ان أريد بالتنافي بين الجواب والا بتداء امتناع ذكره لحكم السبب مع غيره . فهو محل النزاع ، وان ارادوا غير ذلك . فلا بد من تصويره .

وعن الثالثة أنه لاخلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب ؛ فكان مقطوعا به فيه ؛ فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد، بخلاف غيره فان تناوله لهظني وهو ظاهر فيه فلذلك جاز إخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد، حتى انه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام « الولد للفراش » (١) ولم يلحق ولدها بمولاها ، مع وروده في وليد زمعة) وقد قال عبدالله بن زمعة : هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه . فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب .

وعن الرابعة أن فائدة نقل السبب امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة أسباب التنزيل .

وعن الخامسة : أن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض ، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية .

وعن السادسة إن أرادوا بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه، فقد وجد،وإن أرادوا بذلك أن لايكون بياناً لغير ماسئل عنه،فلا نسلم أنه الأصل . وبدل على ذلك أن النبي ﷺ ؛ لما سئل عن التوضيء بماء البحر فقال «هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، تعرض لحل المية » ولم يكن مسؤلا عنها ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل ، لكان بيان النبي ؛ ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل ؛ وهو بعيد .

---

١ ــ الولد للفراش . جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه من طريق عائشة في عدة ابواب ورواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة وابي هريرة .

المسألة السابعة (١)

اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركا (٢) بين معنيين . كالقرء للطهر ، والحيض ، أو حقيقة في أحدهما ؛ مجازاً في الآخر ،كالنكاح المطلق على العقد ، والوطء ولم تكن الفائدة فيهما واحدة، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أولا ؟

فذهب الشافعي والقاضي أبوبكر وجماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة ، كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم ، إلى جوازه ، بشرط ان لايمتنع الجمع بينهما ؛ وذلك كاستعمال صيغة (افعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه ، غير أن مذهب الشافعي أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفه له إلى أحد معنييه وجب حمله على المعنيين ، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة .

وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة، كابي هاشم وأبي عبدالله البصري وغيرهما ، إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً .

وفصل أبو الحسين البصري والغزالي، فقالا يجوز ذلك بالنظر الى الآرادة دون اللغة

وعلى هذا النحو من الخلاف في اللفظ المفرد ، اختلفوا في جمعه ، كالأقراء التي هى جمع قرء ، هل يجوز حمله على الحيض والاطهار معاً ؛ وسواء كان اثباتاً ؛ كما لو قيل للمرأة : اعتدى بالاقراء، أو نفياً كما لو قيل لها: لا تعتدى بالاقراء . وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا لمعنييه . كان الجمع كذلك ؟ وان كان لا يفيد سوى أحد المعنيين، فكذلك ايضاً جمعه . والحجاج فيه متفرع على الحجاج في المفرد . وربما قال بالتعميم في طرف النفي كان فرداً او جمعاً بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات ، ولهذا قال ابو الحسين البصري . وفيه بعض الاشتباه، اذ يجوز ان يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معاً .

والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات ، فان كان مقتضى الاثبات الجمع ؛ فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد الامرين ، فكذلك النفي . واذ اتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل ، فلنعد الى طرف الحجاج . وقد احتج القائلون بجواز التعميم .

---

١ ـ انظر الخلاف في جواز وجود المشترك ووقوعه في اللغة والقرآن في ص ١٩ من ج ١

٢ ـ كانت مشتركه ـ فيه تحريف والصواب : كان مشتركاً .

أما في إمكان ارادة الأمرين باللفظ الواحد ، فهو أنا لو قدرنا عـدم التكلم بلفظ القرء ، لم يمنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض واراد الاعتداد بالطهر . فوجود اللفظ لايحيل ما كان جائزا . وكذلك الكلام في ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز .

واما بالنظر عند الوقوع لغة ، فقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ؛ ومن الملائكه الدعاء ؛ والاستغفار ، وهما معنيان مختلفان . وقد اريدا بلفظ واحد. وايضاً قوله تعالى (الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ، والشمس والقمر) الى آخر الآية ، وسجود الناس غير سجود غير الناس . وقد اريدا بلفظ واحد .

واحتجوا ايضاً بأن سيبويه قال : قول القائل لغيره (الويل لك) خبر ودعاء فقد جعله مع اتحاده مفيداً لكلا الأمرين .

اعترض النافون . اما على ارادة امكان الجمع (١) بين المسميين فهو ان المتكلم اذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً . كان مريداً لاستعمالها فيما وضعت له . وهو محال ، وايضاً فان المستعمل للكلمة فيا هي مجاز فيه . لا بد وان يضمر فيها كاف التشبيه ، والمستعمل لها في حقيقتها لا بد وان لا يضمر فيها ذلك والجمـع بين الاضمار وعدمه في الكلمة الواحدة محال .

هذا ما يخص الاسم المجازي ؛ وأما مايخص الاسم المشترك فهو أن اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأحد أمرين مختلفين على سبيل البدل ، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع ، اذ المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من افراده واقعة بالضرورة ، والمساواة بينهما في جميع الأحكام ، غير لازمة ، وعلى هذا فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمى باسم تسمية المجموع به وعند ذلك فالواضع اذا وضع لفظاً لاحد مفهومين على سبيل البدل ؛ فان لم يكن قد وضعه لمجموعها ، فاستعماله في المجموع استعمال اللظ في غير ما وضع له ؛ وهو ممتنع . وان كان قد وضعه له . فاما أن يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده . أو لافادته مع افادة الافراد. فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيداً لاحد مفهوماته . لان الواضع ان كان

١ ـ على إرادة إنكار الجمع ـ فيه تحريف والصواب : على امكان ارادة الجمع .

قد وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل، واحدها ذلك المجموع؛ فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في جميع مفهوماته . وان استعمله في افادة المجموع والافرادعلى الجمع، فهو محال لأن إفادة الجموع معناها أن الاكتفاء لايحصل الا به، وافادته للمفرد معناها أنه يحصل الا كتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين النقيضين . وهو محال . فلايكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افادة مفهوماته جملة .

وأما على دليل الوقوع لغة ، اما النص الاول ، فقد قال الغزالي فيه إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى، والملائكة، إنما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهارا لشرفه وحرمته ، فهو لفظ متواطىء لا مشترك (١) وكذلك لفظ السجود في الآية الاخرى ، فان مسماه انما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى ، والدخول تحت تسخيره وارادته .

وقال أبو هاشم : وان سلم اختلاف المسمى وإرادتهما بلفظ واحد، فلايبعد أن يقال إن ذلك من قبيل مانقلته الشريعة من الاسماء اللغوية الى غير معانيها في اللغة.

فأما قول سيبويه ، فانه وان دل على أن العرب وضعت قوله « الويل لك » للخبر والدعاء معاً .

فليس فيه مايدل على ان كل الألفاظ المشتركة ؛ أو الالفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، موضوعة للجمع . كيف وان قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملا في الخبر والدعاء معاً ، بل جاز ان يكون موضوعاً للخبر ، وهو مستعمل في الدعاء مجازا ، لامعاً .

اجاب المثبتون عن الاعتراض الاول على الامكان بمنع أن المستعمل للفظه في حقيقتها ومجازها مريد لاستعمالها فيما وضعت له ، ومريد للعدول بها عما وضعت له بل هو مريد لما وضعت له حقيقة ، ولما لم توضع له حقيقة .

وعن الثاني أن اضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة انما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد ، وأما بالنسبة الى شيئين فلا ، كيف وان ذلك لايطرد في كل مجاز(٢)

١ ــ لفظ متواطيء لامشترك ــ اى لفظ مشترك معنوي لامشترك لفظى .

٢ ــ أي لأن من المجاز مابني على التشبيه كالمجاز بالاستعارة لصريحية ومكنية ومنه مالم يبن على التشبيه كالمجاز المرسل مفرداً ومركبا .

وعن الثالث أنه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة ؛ وليس كذلك عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، بل هو حقيقة في المجموع ، كسائر الالفاظ العامة ، ولهذا فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الجميع ، وإنما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لاتشترك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ ، بخلاف باقي العمومات ، فنسبة (١) اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاتها والى افرادها ، كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاتها جملة وأفراداً .

وعلى هذا فقد بطل كل ماقيل من التقسيم المبنى على أن اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ، ضرورة كونه مبنياً عليه ، وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعاً لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل .

فان قيل . وان كان اللفظ المشترك حقيقة في الجمع ، فلا خفاء بجواز استعماله في آحاد مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً . وعند ذلك فاستعماله في المجموع ، ان كان علي وجه لايدخل فيه الافراد ، فان كان اللفظ حقيقة في الافراد فاللفظ يكون مشتركا ، ولم يدخل فيه جميع مسمياته ، وان كان مجازا ، فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً ، وهو خلاف مذهبكم . وان كان على وجه يدخل فيه الافراد ، فهو محال ، لان افادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل الا به ، وافادته للافراد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها ، وهو جمع بين النقيضين كما سبق .

قلنا : استعماله في الافراد متى يكون معناه الاكتفاء بها . اذا كانت داخلة في المجموع ، أو اذا لم تكن داخلة فيه ؟ الاول ممنوع ، بل معنى استعماله فيها أنه لابد منها . والثاني مسلم ، ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين ، اما على تقدير العمل باللفظ في آحاد أفراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة ، فلأن الجملة غير مشترطة في

١ ــ فنسبة الخ ــ تفريع على وجوب حمل المشترك اللفظي عند التجرد من القرائن على جميع ماوضع له ، وحصر الفرق بينه وبين الالفاظ العامة فيما ذكر

الاكتفاء ، وأما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فلأنها لا بد منها ، لا بمعنى أنه يكتفي بها .

فان قيل وإذا كانت الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز ؛ بل بطريق الملازمة الذهنية ، وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل .

قلنا . لا خفاء بدخول الافراد في الجملة ، فتكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة ، فله عليها دلالة ، وهي اما أن تكون بجهة الحقيقة ؛ أو التجوز ، لما سبق .

وعن الاعتراض الاول على النصوص ؛ انه لو كان مسمى الصلاه هو القدر المشترك من الاعتناء ، ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد ، لاطرد الاسم باطرادها ، وليس كذلك ، فانه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة ، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً وان كان المسمى باسم الصلاة اعتناء خاصا ، وبالسجود خضوعاً خاصا فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه .

فان قيل : يجب اعتقاده ، نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ ،

فهو مبني (١) على ان التجوز والاشتراك على خلاف الاصل ، وانما يكون كذلك ان لو تعذر الجمع وهو محل النزاع

وعن اعتراض ابي هاشم انه مبني على تحقيق الاسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة ، وهو باطل ، على ماسبق من مذهب القاضي ابي بكر (٢) .

وعن الاعتراض على قول سيبويه : اما الاول فلأنه انما يلزم ان لو كان الاستدلال بقول سيبويه على ان كل لفظ مشترك او مجاز يجب ان يكون موضوعاً لمجموع مسمياته ، وليس كذلك ، بل انما قصد به بيان الوقوع لا غير .

واما الثاني فلأنه لا انفكاك في قوله « الويل لك » عن الخبر والدعاء واللفظ ، واحد ، ولا معنى لاستعماله فيهما سوى فهمهما منه عند اطلاقه .

---

١ ــ فهو مبني الخ ــ جواب عن قوله : فان قيل الخ .

٢ ــ القاضي ابوبكر ــ هو الباقلاني . انظر رأيه في المسألة الاولى في الأسماء الشرعيه ج ١ وما ذكره ابن تيمية في ذلك في كتاب الايمان

نفي المساواة بين الشيئين ، كما في قوله تعالى(لا يستوي اصحاب النار وأصحاب الجنه) يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم ؛ خلافا لابي حنيفة ، فانه قال : اذا وقع التفاوت ، ولو من وجه واحد ،فقد وفى بالعمل بدلالة اللفظ .

حجة اصحابنا انه اذا قال القائل « لا مساواة بين زيد وعمرو » فالنفي داخل على مسمى المساواة،فلو وجدت المساواة من وجه، لما كان مسمى المساواة منتفيا، وهو خلاف مقتضى اللفظ .

فان قيل الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه ،والى الاستواء من بعض الوجوه ، ولهذا يصدق قول القائل « استوى زيد وعمرو » عند تحقق كل واحد من الأمرين. والاستواء مطلقاً اعم من الاستواء من كل وجه؛ ومن وجه دون وجه. والنفي انما دخل على الاستواء الاعم ، فلا يكون مشعراً باحد القسمين الخاصين.

وايضاً فانه لا يكفي في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء ، لانه ما من شيئين الا ولابد من استوئهما في امر ما ، ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو صدق ذلك وجب ان يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفا ؛ ولهذا فان من قال « هـذا مساو لهذا » فمن اراد تكذيبه قال (لا يساويه) والمتناقضان لا يصدقان معاً ، ويلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما غير متساويين ، وذلك باطل ، فعلم انه لا بد في اعتبار المساواة من التساوى من كل وجه . وعند ذلك ،فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه ، لأن نقيض الكلي الموجب،جزئي سالب ، فثبت ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه .

وايضا فانه لوكان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه ، لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لأنه ما من شيئين الا وقد استويا في امر ما ، كما سبق. وهو على خلاف الاصل ، اذا الاصل في الأطلاق الحقيقة دون المجاز .

والجواب عن الاول : أن ذكر الأعم متى لا يكون مشعراً بالأخص ، اذا كان ذلك في طرف الاثبات أو النفي ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

ولهذا ، فانه لو قال القائل «ما رأيت حيواناً» وكان قد رأى إنسانا اوغيره من أنواع الحيوان فانه يعـد كاذبا .

وعن الثاني: لا نسلم أنه لا يكفى في إطلاق لفظ المساواة التساوى من بعض الوجوه.

قولهم: لو كفى ذلك، لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر، مسلم.

قولهم: يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوى، وهو باطل بما قرر. فهو مقابل بمثله، وهو أن يقال: لا يكفى في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه، والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين، لانه ما من شيئين الا وقد تفاوتا من وجه ، ضرورة تعينهما . ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوى لتناقضهما عرفا . ولهذا . فان من قال « هذا غير مساو لهذا » فمن أراد تكذيبه قال « إنه مساو له » والمتناقضان لا يصدقان معاً . ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما متساويان، وذلك باطل، فانه ما من شيئين الا ولابد من استوائهما، ولو في نفى ماسواهما عنهما، فعلم أنه لابد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه. وعند ذلك فيكفى في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه. لأن نقيض الكلى السالب جزئى موجب وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه . واذا تقابل الأمران سلم لنا ماذكرناه أولا .

وعن الثالث : لانسلم صدق نفي المساوة مطلقاً على ما وقع التساوى بينهما من وجه

قولهم : الاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا: الا أن يدل الدليل على مخالفته . ودليله ماذكرناه . وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » .



المقتضى ، وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له ، وذلك كما في قوله ، ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان رما استكرهوا عليه » فانه أخبرعن رفع الخطأ والنسيان ، ويتعذر حمله على حقيقته . لافضائه الى الكذب في كلام الرسول ، ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة ، فلا بـد من اضمار حكم يمكن نفيه.من الاحكام الدنيويةأوالاخروية،ضرورةصدقه في كلامه.واذا كانت احكام الخطأ والنسيان متعددة،فيمتنع اضمارالجميع،اذ الاضمار علىخلاف الاصل، والمقصودحاصل باضمار البعض، فوجب الاكتفاء به ضرورةتقليل مخالفةالاصل.

فان قيل : ماذكرتموه انما يصح أن لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان . وليس كذلك .

وبيانه ان قوله : رفع عن امتي الخطأوالنسيانيدل على رفعهما، مستلزما لرفع أحكامها (١) فاذا تعذر العمل بهفي نفيالحقيقة، تعين العمل بهفي نفي الاحكام .

سلمناأنه لا دلالةعليها وضعاً، ولكن لم قلتم بأنهلايدلعليها بعرف الاستعمال ؟ ولهذا يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر، والمراد به نفي الصفات.

سلمنا انهلايدلعليها بعرف الاستعمال،غير ان اللفظدال علىرفعالخطأ والنسيان فاذا تعذ ذلك وجب اضمار جميع الأحكام ، لوجهين :

الاول انه يجعل وجود الخطأ والنسيان كعدمه .

والثاني انه لا يخلو اما انيقال باضمار الكل او البعض أولا باضمار شيء اصلا والقول بعدمالاضمار خلاف الاجماع.وليس اضمار البعض أولى من البعضضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل , فلم يبق سوى اضمار الجميع .

والجواب:عن الاول انااللفظانمايستلزمنفيالاحكامبواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان ؛ فاذا لم يكن الخطأ والنسيان منتفيا (٢)فلايكونمستلزمالنفيالاحكام .

١ــ احكامها ــ الصواب احكامهما

٢ـمنتقيا ـ فيه تحريف والصواب :واذا لميكنكلمنالخطأوالنسيان،نفيا :

وعن الثاني ان الاصل انما هو العمل بالوضع الاصلي وعدم العرف الطارىء، فمن ادعاه يحتاج الى بيانه وما ذكروه من الاستشهاد بالصور ، فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً ولا قادرا ، ونحو ذلك من الصفات ، وهو محال .

وعن الثالث قولهم: اضمار جميع الأحكام يكون اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة.

قلنا : الا انه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان.

قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يصح ان لو قلنا باضمار حكم معين ، وليس كذلك بل باضمار حكم ما ، والتعيين الى الشارع .

فان قيل فيلزم من ذلك الاجمال في مراد الشارع ؛ وهو على خلاف الأصل .

قلنا: ولو قيل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل كما سبق، وكل واحد منهما على خلاف الاصل .

ثم ما ذكرناه من الاصول: اما ان تكون راجحة على ما ذكروه ؛ او مساويه له ، او مرجوحة فان كانت راجحة . لزم العمل بها .

وان كانت مساوية، فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار، وهما تقديران، وما ذكروه انما يمكن التمسك به على تقدير كونه راجحا ؛ ولا يخفى ان ما يتم التمسك به على تقديرين ارجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد .



الفعل المتعدى الى مفعول كقوله « واللهلا آكل ، او ان أكلتفانت طالق » هليجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا ؟

اختلفو : فيه فاثبته اصحابنا والقاضي ابو يوسف ، ونفاه ابو حنيفة .

وتظهر فائدة الخلاف في انه لو نوىبه مأكولا معينا، قبل عند اصحابناحتى انه لا يحنث باكل غيره بنـــاء على عموم لفظه له وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ، ولا يقبل عند أبي حنيفة تخصيصه به ، لان التخصيص من توابع للعموم ولا عموم .

حجة اصحابنا ، أما في طرف النفي،وذلك عندما اذا قال « والله لا اكلت » ان قوله « اكلت » فعل يتعدى الى المأكول،ويدل عليهبوضعه وصيغته. فاذا قال « لا اكلت » فهو ناف لحقيقة الأكل من حيث هو اكل ، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة الى كل ماكول ، والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه . واذا كان لفظه دالا على نفي حقيقة الأكل بالنسبة الىكل مأكول ، فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول ، فكان قابلا للتخصيص .

واما في طرف الاثبات ، وهو ماذا قال « ان اكلت فأنت طالق » فلايخفى ان وقوع الاكل المطلق يستدعى مأكولا مطلقاً؛ لكونه متعدياًاليه ؛ والمطلقماكان شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته،فكان صالحالتفسيره وتقييدهبأي منهاكان ولهذا لو قال الشارع « اعتق رقبة » صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة ، لما صح تفسيره به .

فان قيل : يلزم على ماذكرتموه الزمان والمكان ، فان حقيقة الاكل لا تتم نفياً ولا اثباتا ، الا بالنسبة اليهما ، ومع ذلك لو نوى بلفظه مكاناً معينا ، او زمانا معينا ، فانه لا يقبل .

قلنا لانسلم ذلك : وان سلمنا فالفرق حاصل . وذلكلان الفعل ؛ وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان ، بل هو منضرورات الفعل، فلم يكنالفظ

دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته، لا على غير مدلولاته، بخلاف المأكول على ماسبق(١)

فان قيل ؟ اذا قال « ان اكلت فانت طالق » فالاكل الذي هو مدلول لفظه كلي مطلق ، والمطلق لا اشعار له بالمخصص فلا يصح تفسيره به .

قلنا المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الأذهان ، والا لما حنث بالاكل الخاص ، اذ هو غير المحلوف عليه . وهو خلاف الاجماع ، فلم يبق الا انيكون المراد به اكلا مقيدا من جملة الأكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الاعيان أيا منها كان، واذا كان لفظه لااشعار له بغير المقيدصح تفسيره به ؛ كما إذا قال أعتق رقبة » وفسره بالرقبة المؤمنة ؛ كما سبق .

المسألة الحادية عشرة :

الفعل ، وان انقسم الى أقسام وجهات ، فالواقع منه لايقع الاعلى وجه واحد منها ، فلا يكون عاما لجميعها ، بحيث يحمل وقوعها على جميع جهاته .

وذلك كما روى عنه ؛ عليه السلام ، أنه صلى داخل الكعبة ، فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً. ويحتمل أنها كانت نفلا، ولايتصور وقوعها فرضا نفلا، فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعاً، اذ لاعموم للفعل الواقع بالنسبة اليهما ، ولا يمكن تعيين أحد القسمين الا بدليل .

وأما ماروي عنه ﷺ ؛ أنه صلى بعد غيبوبة الشفق؛ فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض ، فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحمرة ، ويحتمل انها وقعت بعد البياض ، فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدهما، على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله ، وانما يمكن ذلك على راي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه، فان قول الراوي، صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله: صلى بعد الشفقين.

---

١ ــ الجواب الاول بعدم تسليم الملازمة هو الظاهر، فان للنية تأثيراً في مثل هذا كالعرف وبساط اليمين والحديث،(انما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى).

وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان النبي ﷺ ، يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى .

ويحتمل وقوعه في وقت الثانية ، وليس في نفس وقوع الفعل مايدل على وقوعه فيهما ، بل في احدهما : والتعين متوقف على الدليل . واما وقوع ذلك منه ﷺ ا متكرار على وجه يعم سفر النسك وغيره، فليس ايضا في نفس وقوع الفعل مايدل عليه ؛ بل ان كان ولا بد ، فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوي . كان يجمع بين الصلاتين ولهذا ؛ فانه اذا قيل « كان فلان يكرم الضيف » يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة .

وعلى هذا أيضاً ، يجب أن يعلم أن مافعله النبي ﷺ ، واجباً كان عليه أو جائزاً له ، لا عموم له بالاضافة الى غيره ، بل هو خاص في حقه ، الا ان يدل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل ، كما لو صلى وقال «صلوا كما رأيتموني أصلي أو غير ذلك (١) .

فان قيل : فقد أجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو ، بما روى عنه ﷺ انه سها في الصلاة فسجد؛ وكذلك اتفقوا على تعميم مانقل عن عائشة انها قالت « كنت افرك المني من ثوب رسول الله ﷺ وهوفي الصلاة » في حق كل أحد ، حتى أن الشافعي استدل بذلك علي طهارة مني الآدمي ، واستدل به ابو حنيفة على جواز الاقتصاد على الفرك في حق غير النبي ، مع حكمه بنجاسته.

---

١ ـ أفعاله ﷺ وان كانت في ذاتها لاعموم لها الا أن صدروها عنه بصفته رسولا مشرعا يدل على أنها شريعة عامة لأمته،وأن هذا هو الأصل فيها الا مادل الدليل علىأنه خاص به ويؤيد ذلك قوله تعالى:(لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقوله : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطراً »الى غـــير ذلك من الأدلة الكثيرة كتابا وسنة واجماعا . وعليه لاحاجة الى دليل خاص في كل فعل يدل على مساواة أمته له في ذلك الفعل .

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة « فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا » .

وأيضاً فان النبي ﷺ ، كان إذا سئل عن حكم أجاب بمـا يخصه ، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه .

فمن ذلك لما سألته ام سلمة عن الاغتسال قال : «اما انا فافيض الماء على راسي» .

ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك » ولولا ان للفعل عموما لما كان كذلك .

قلنا : اما تعميم سجود السهو فانه إنمـا كان لعموم العلة ، وهي السهو ، من حيث انه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب ، وهو دليل العلية ، كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل وكذلك الحكم في قوله « زنا ماعز فرجم » وفي قوله « رضخ يهودي راس جارية ، فرضخ رسول الله ﷺ راسه » .

وأما العمل بخبر عائشة في فرك المني ، ووجوب الغسل من التقاء الختانين ، وإفاضة الماء على الراس وقبلة الصائم ، فكل ذلك مستند الى القياس، لا الى عموم الفعل لتعذره ، كما(١) سبق (٢) والله اعلم .

١ ـ كما ـ لعله : لما .

٢ ـ سبق أيضا ان الفعل في ذاته وإن لم يكن عاما لكن قامت الأدلة على ان الأصل فيه التشريع للامة، وأنه ﷺ قدوتها حتى يثبت مايدل على الخصوصية. وعلى ذلك لاحاجة الى اثبات مثل ذلك الحكم في حق الامة بالقياس.

قول الصحابي : نهى رسول الله ﷺ ، عن بيع الغرر . وقوله : قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار ، ونحوه ، اختلفوا في تعميمه لكل غرر ، وكل جار

والذي عليه معول اكثر الاصولين انه لا عموم له لأنه حكاية الراوي ، ولعله راى النبي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر ، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم .

ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة ، وليست عامة .

ويحتمل انه سمع صيغة عامة ، واذا تعارضت الاحتمالات ؛ لم يثبت العموم ، والاحتجاج انما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية .

ولقائل ان يقول : وان كانت هذه الاحتمالات منقدحة . غير ان الصحابي الراوي من اهل العدالة والمعرفة باللغة ، فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم . الا وقدسمع صيغةلايشك في عمومها ، لما هو مشتمل عليهمن الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس ، واتباع مالا يجوز اتباعه ، وبتقدير ان لا يكون قاطعاً بالعموم ، فلايكن نقله للعموم الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيا ظنه ظاهراً ، فكان صدقه فيا نقله غالباً على الظن ؛ ومهما ظن صدق الراوي فيا نقله عن النبي ﷺ ، وجب اتباعه . (١)

١ ـ ويؤيد الحمل على العموم مااقترن به حكم النهي والقضاء مثلا من الوصف المقتضي لذلك الحكم وعموم المعنى والحكمة التي رعاها الشارع في بناء الحكم.

مذهب الشافعي ، رضي الله عنه ، أنه اذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة وذكر علته انه يعم من وجدت في حقه تلك العلة ،خلافاً للقاضي أبي بكر.

وذلك ، كقوله ﷺ في حق أعرابي محرم وقصت به ناقته (لاتخمروا رأسه، ولا تقربوه طيباً ، فانه يحشر يوم القيامة ملبياً) . وكقوله ﷺ في قتلى أحد « زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما » .

وكما لو قال الشارع « حرمت المسكر لكونه حلواً » عم التحريم كل حلو .

والحق في ذلك أنه إن ادعي عموم الحكم نظراً الى الصيغة الواردة ،فهو باطل قطعاً؛ كيف وأنه لو كان التنصيص على اثبات الحكم المعلل يقتضي بعمومه الحكم في كل محل وجدت فيه العلة ، لكان للوكيل اذا قال له الموكل « اعتق عبدي سالماً لكونه أسود » أن يعتق كل عبد أسود له كما لوقال « اعتق » عبيدي السودان » وليس كذلك بالاجماع (١) .

وان قيل بالعموم ، نظراً الى الاشتراك في العلة ، فهو الحق؛ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعاً مثله ، فيما اذا قال لوكيله «اعتق عبدي سالماً لكونه اسود » اذ الوكيل انما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ماأمره به . وعلى هذا فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا ؛ لاأن يكون اللفظ الدال علي الحكم عاما لغير محل التنصيص .

وما يقوله القاضي أبو بكر من أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من موته مسلماً مخلصاً في عبادته محشوراًملبياً وقصت به نافته لا بمجرداحرامه، وفي قتلى أحد بعلو درجتهم في الجهاد، وتحقق شهادتهم؛ لابمجرد الجهاد : وفي تحريم المسكر بكونه حلواً مسكراً ، وذلك كله غير معلوم في حق الغير وان كان ماذكروه منقدحاً ؛ غير أنه على خلاف ماظهر من تعليله ، عليه السلام بمجرد الاحرام والجهاد ، وترك ماظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع .

١ ــ انظر ماقاله منكرو القياس في المعارضة السادسة بالباب الرابع من ابواب القياس وقارن بين كلامه في الموضعين

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في دلالة المفهوم تفريعاً على القول به هل لها عموم أولاً ؟ .

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول . المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ؛ وهو ماكان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق ، والى مفهوم المخالفة وهو ماكان حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق كما يأتي تحقيقه .

فان كان من قبيل مفهوم الموافقة ، كما في تحريم ضرب الوالدين من تنصيصه على تحريم التأفيف لهما ، فحكم التحريم .

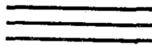
وان كان شاملا للصورتين ، لكن مع اختلاف جهة الدلالة، فثبوته في صورة النطق بالمنطوق ؛ وفي صورة السكوت بالمفهوم ، فلا المنطوق عـام بالنسبة الى الصورتين ، ولا المفهوم من غير خلاف؛ وانما الخلاف في عموم المفهوم، بالنسبة الى صور السكوت،ولا شك أن حاصل النزاع فيه آيل إلى اللفظ .

فان من قال بكونه عاما بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها ، لا بالدلالة اللفظية ، وذلك مما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم .

ومن نفى العموم ، كالغزالي ، فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت،اذهو خلاف الفرض ، وانما أراد نفي ثبوته ، مستنداً الى الدلالة اللفظية، وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم .

وأما مفهوم المخالفة ، كما في نفي الزكاة عن المعلوفة من تنصيصه ﷺ على وجوب الزكاة في الغنم السائمة ، فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطوقه للصورتين ؛ ولا بمفهومه . وانما النزاع في عمومه بالنسبة الى جميع صور السكوت.

وحاصل النزاع أيضاً فيه آيل الى اللفظ ، كما سبق في مفهوم الموافقة .



المسألة الخامسة عشرة[1]

العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟ اختلفوا فيه ، فمنع اصحابنا من ذلك ؛ واوجبه اصحاب ابي حنيفة (رحمه الله) .

ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله ﷺ «لا يقتل مسلم بكافر » وهو عام بالنسبة الى كل كافر ، حربياً كان او ذمياً .

فقال اصحاب ابي حنيفة : لو كان ذلك عاماً للذمي ، لكان المعطوف عليه كذلك، وهو قـوله « ولا ذو عهـد في عهده» ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته، وليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الكافر الحربي دون الذمي .

احتج اصحابنا بثلاثة امور :

الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه ؛ واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه، وانما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ، ضرورة الافادة وحذراً من التعطيل . والاضمار على خلاف الاصل ،فيجب الاقتصار فيه على ماتندفع به الضرورة ، وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره ، تقليلا لمخالفة الدليل .

الثاني انه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثـلاثة قروء » فانه عام في الرجعية والبائن ، وقوله « وبعولتهن احق بردهن » خاص ، وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى «فكاتبوهم» فانه للندب ؛ وقوله « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » للايجاب ، وورد عطف الواجب على المباح في قوله تعالى « كلو من ثمره اذا اثمر » فانه للاباحة ، وقوله « وآتوا حقه » للايجاب، ولو كان الاصل هو الاشتراك في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في جميع هذه المواضع على خلاف الاصل ، وهو ممتنع

الثالث ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن ، وفي صفته محتمل ،فجعل العطف اصلا في المتيقن دون المحتمل اولى .

فان قيل ماذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك بينهما في اصل الحكم وتفصيله: وبيانه من وجهين .

الاول : ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة ،فالحكم على احدهما يكون حكماً على الآخر .

الثاني : ان المعطوف اذالم يكن مستقلا بنفسه،فلابدمن اضمار حكم المعطوف عليه فيه ، لتحقق الافادة : وعند ذلك لا يخلو .

اما ان يقال باضمار كل ماثبت للمعطوف عليه للمعطوف، او بعضه .

لا جائز ان يقال بالثاني لأن الاضمار اما لبعض معين او غير معين .

القول با لتعيين ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف .

كيف ؛ وانه ليس البعض اولى من البعض الآخر،والقول بعدم التعيين موجب للابهام والاجمال في الكلام وهو خلاف الأصل ، فلم يبق سوى القسم الاول . وهو المطلوب .

قلنا : جواب الأول ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة .فيما فيه العطف او في غيره ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع . فلم قلتم ان مازاد على اصل الحكم معتبر في العطف اذ هو محل النزاع .

وجواب الثاني ان نقول بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفته، وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال .



المسألة السادسة عشرة

اذا ورد خطاب خاص بالنبي . ﷺ . كقوله تعالى (يا ايها المزمل قم الليل) (يا ايها المدثر ، قم فانذر) (يا ايها النبي اتق الله) ، (لئن اشركت ليحبطن عملك) لا يعم الامة ذلك الخطاب عند اصحابنا، خلافا لأبي حنيفة، واحمدبن حنبل واصحابهما ، في قولهم انه يكون خطاباً للامة ، الا مادل الدليل فيه على الفرق .

ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه (١) ولهذا فان السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمرا للباقين .

وكذلك في النهي والاخبار وسائر أنواع الخطاب .

كيف : وإنه من المحتمل أن يكون الامر للواحد المعين مصلحة له .وهو مفسدة في حق غيره ، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الادوية ؛ فانه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الامزجة والاحوال المقتضية لذلك الامر ، ولهذا خص النبي ﷺ ؛ بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته ، من الواجبات والمندوبات ، والمحظورات والمباحات ، ومع امتناع اتحاد الخطاب (٢) وجواز الاختلاف فى الحكمة والمقصود يمتنع التشريك في الحكم ، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية الى ذلك الحكم،فالاشتراك في الحكم يكون مستنداً الى نفس القياس ، لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص ، أو دليل آخر .

---

١ ـ قد يقال ان الخطاب وان لم يتناول بوضعه في اصل اللغة غير المخاطب الا أنه قد يتناوله عرفا أو لقرائن أخرى، ككونه ﷺ رسولا فان ذلك يقتضى أنه ليس مقصودا بالخطاب لذاته بل ليعمل وليبلغ الأمة ماشرع الله لها عن طريقه ،ويشهد لذلك قوله تعالى :(لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ونحوه من النصوص والإجماع. واذ فالاصل العموم الا ان يدل دليل على الخصوص وذلك فيما يختلف فيه حال امته.وبه يندفع ماذكر بعد من الاستدلال باختلاف الاحكام لتفاوت احوال الناس.

٢ ـ ومع امتناع اتحاد الخطاب ـــ فيه تحريف والصواب : ومع اتحاد الخطاب.

فان قيل : نحن لا ننكر ان الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطالقاً ، بل المدعى ان من كان مقدماً على قوم ، وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم ، وجعل له منصب الافتداء به ، فانه اذا قيل له (اركب لمناجزة العدو ، وشن الغارة عليه وعلى بلاده) فان أهل اللغة يعدون ذلك امراً لأتباعة وأصحابه. وكذلك اذا اخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني، وكسر العدو ، فانه يكون إخباراً عن اتباعه ايضاً . والنبي ﷺ ممن قد ثبت كونه قدوة للامة ومتبعاً لهم ، فأمره ونهيه يكون امراً ونهياً لامته ، إلا مادل الدليل فيه على الفرق (١) ويدل على صحة ماذكرناه قوله تعالى (ياايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ولم يقل (إذا طلقت النساء فطلقهن) وذلك يدل على ان خطابه خطاب لأمته .

وايضاً قوله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً، زوجناكها ،لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً) اخبره انه انما اباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للامة ، ولو كانت الاباحة خاصة به ،لما انتفى الحرج عن الامة.

وايضاً فانه قد ورد الخطاب بتخصيصه ، عليه السلام ،بأحكام دون امته كقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي) الى قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) .

وكقوله تعالى « ومن الليل فتهجد به نافلة لك » ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته ؛ بل خاصاً به لما احتيج الى بيان التخصيص به ههنا .

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة، فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب ، كما تقرر . ولهذا ، جاز تكاليف الكل مع هذا الاحتمال ، لظهور الخطاب ، وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة .

---

١ ــ حال الرسول ﷺ مع امته امكن في ارادة امته معه بخطابه تعالى اياه من حال المقدم في قومه لما تقدم من اقتضاء صفة الرسالة ذلك، ولامره تعالى الامة بالاتساء به وابتاعه في اقواله وافعاله كما في الآية المتقدمة، وفى قوله «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » الآية، وقوله : «قل ياايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا » الآيتين، فالرسول اولى بتبعية امته له وقصدهم بخطابه تعالى له من تبعية القوم لمقدمهم .

والجواب لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لأ تباعه لغة ؛ ولهذا فانه يصح أن يقال : أمر المقدم ، ولم يأمر الاتباع ، وانه لو حلف أنه لم يأمر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو كان أمره للمقدم أمراً لاتباعه لحنث

نعم: غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الامر على اتباع أصحابه له . فكان ذلك من باب الاستلزام ؛ لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً ، ولا يلزم مثله في خطاب النبي ﷺ بشيء من العبادات أو بتحريم شيء من الافعال ، أو إباحتها ، من حيث انه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك .

وقوله تعالى (اذا طلقتم النساء) فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ وغيره من الأمة، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له (١) .

كيف: وان في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للامة، فانه لو كان كذلك، لما احتيج الى قوله (طلقتم النساء فطلقوهن) لان قوله (اذا طلقت النسا، فطلقهن) كاف في حطاب الامة مع اتساقه مع أول الآية .

وقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطراً) لاحجة فيه على المقصود .

وقوله (لكي لا يكون على المؤمنين حرج) ليس فيه مايدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواجهم أدعيائهم مدلول لقوله (زوجناكها) .

بل غايته ان رفع الحرج عن النبي ، ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة ، وعموم الخطاب غير متعين لذلك . (٢)

---

١ ـ سبق : انه وان لم يعمهم خطابه بأصل وضع اللغة فانه يعمهم عرفا اولقرينة اخرى الى آخر ما تقدم تعليقا ـ والقصد اثبات ان الاصل العموم في خطابه التشريعي وان كان ذلك عن طريق خطابـه بعنوان النبوة او الرسالة او بطريق النصوص الدالة على طلب الاتساء به واتباعه

٢ ـ لأحاجه الى القياس مع مايشعر به وصف الرسالة من القصد الى عموم الخطاب=

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ﷺ بماذكروه لا يدل على أن مطلق الخطاب له عام لامته ؛ بل انما كان ذلك لقطع الحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس، ولولم يرد التخصيص لامكن الالحاق بطريق القياس (١).

المسألة السابعة عشرة

اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لاحد من امته : هل هو خطاب للباقين ام لا ؟ فنفاه اصحابنا ، وأثبته الحنابلة وجماعة من الناس . ودليلنا ماسبق في المسألة التى قبلها (٢) .

فان قيل : ماذكرتموه معارض بالنص ، والاجماع ، والمعنى .

اما النص فقوله تعالى « وما ارسلناك إلا كافة للناس » .

وقوله ﷺ « بعثت إلى الناس كافة ، وبعثت الى الاحمر والاسود » .

وقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » .

وأما الاجماع : فاتفاق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث الى ماحكم به النبي عليه السلام . على آحاد الامة .

فمن ذلك رجوعهم في حد الزنا الى ماحكم به على (ماعز) .

ورجوعهم في المفوضة الى قصة (بروع بنت واشق) .

ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس الى ضربه ، عليه السلام ، الجزية على مجوس هجر ، ولولا ان حكمه على الواحد حكم على الجماعة ، لما كان كذلك

وأما المعنى فهو ان النبي ﷺ خصص بعض الصحابة بأحكام دون غيره ، فمن ذلك قوله ﷺ لابي بردة في التضحية بعناق « تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك » .

وقوله لابي بكرة لما دخل الصف راكعاً « زادك الله حرصاً ولا تعد » .

وقوله لاعرابي زوجه بما معه من القرآن « هذا لك وليس لاحد بعدك » .

= والاشتراك في التشريع ، ومع النصوص الدالة على وجوب اتباعه ، وعلى ذلك فعموم خطابه لا مته متعين من غير تكلف قياس

١ ـ تقدم ان ادلة ارادة العموم لامته تبعا له بخطابه تعالى اياه تغني عن القياس

٢ ـ سبق ايضا مافيه تعليقا .

وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده .

وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير . ولو أن الحكم باطلاقة علي الواحد حكم على الأمة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص .

والجواب على الآية وعن قوله « بعثت الى الناس كافة والى الأحمر والاسود» أنه وان كان مبعوثاً الى الناس كافة ؛ فبمعنى أنه يعرف كل واحد مايختص به من الأحكام؛ كأحكام المريض، والصحيح والمقيم؛ والمسافر، والحر، والعبد، والحائض والطاهر ، وغير ذلك؛ ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم . (١)

وعن قوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » انه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ (٢) لثلاثة أوجه .

الأول أن الحكم هو الخطاب ، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين (٣) .

الثاني أنه لو كان بعينه خطابا للباقين ، لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه .

---

١ ـ النصوص لعم تعريفه ﷺ كل فرد بعينه ما يختص به، كما في قصة خزيمة في قبول شهادته وحده، وقصة ابي بردة في اجزاء العناق عنه في الاضحية، وتعريفه كل نوع من الامة مايخصه من الاحكام كأحكام المرضى، والأصحاء الى امثال ما ذكره الآمدي فيعم حكمه في النوع كل فرد من افراد ذلك النوع ، ولعريفه مايعم الأمة كلها فاذا لم يوجد مايدل على ارادة خصوص الفرد او النوع، وجب حمل تعريفه على العموم لادلة عموم الرسالة التشريع المذكورة قبل وغيرها.

٢ ـ تقدم بيان انه لاحاجة الى القياس للادلة التي دلت على ان الاصل عموم التشريع حتى يثبت تخصيص الحكم بفرد او نوع من الامة

٣ ـ اقول وان لم يكن خطاب الواحد بعينه خطابا للباقين في اصل وضع اللغة لكن اريد شموله الباقين لما سبق من الادلة، وقد كثر في لغة العرب اطلاق الخاص وارادة العام ، وبذلك يلتزم جواز التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في موجب الحكم انظر الرسالة للشافعي

الثالث أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطابا للجماعة . لما احتاج الى قوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » أو كانت فائدته التأكيد ، والاصل في الدلالات اللفظية انما هو التأسيس . ثم وان كان حكمه على الواحد، حكما على الجماعة ، فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكما للجماعة ، فانه فرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه ، والخلاف واقع في الكل (١) .

وأما ماذكروه من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع الى حكمه على الآحاد فلا يخلو ،إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب ،أو لا مع معرفتهم بذلك : الثاني خلاف الاجماع ، وان كان الاول ، فستند التشريك في الحكم انما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب (٢) .

وأما المعنى ، فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة .

المسألة الثامنة عشرة

اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر ، كالرجال والنساء ، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث ، كالناس . وانما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير ، كالمسلمين والمؤمنين ، هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه اولا ؟ .

فذهبت الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه .

وذهبت الحنابلة وابن داود (٣) وشذوذ من الناس الى إثباته .

---

١ ـ لامانع من تتابع الادلة على حكم واحد وهو كثير في الشريعة ، وما ذكره من عدم الاطراد فانما كان لاختلاف المناط فاختلف الحكم في تطبيقه على الافراد تبعا لاختلاف المناط فيها .

٢ ـ نختار الاول ونقول مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب ، وادلة عموم الشريعة للأمة فانها توجب ارادة العموم من الخطاب الخاص

٣ ـ ابن داود ـ هو موسى بن داود الضبي ابو عبدالله الخلقاني مات ٢١٧ ﻫ انظر ترجمته في الميزان للذهبي وفي تهذيب التهذيب لابن حجر .

احتج النافون بالكتاب ، والسنة ، والمعقول :

اما الكتاب فقوله تعالى « إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات » عطف جمع التأنيث على جمع المسلمين والمؤمنين ؛ ولو كان داخلا فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته .

واما السنة فما روى عن ام سلمة انها قالت «يا رسول الله ، ان النساء قلن: ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزل الله : «ان المسلمين والمسلمات» الآية (١) ولو كن قد دخلن في جمع التذكير ، لكن مذكورات ، وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه .

وايضاً ماروي عن النبي ﷺ انه قال « ويل للذين يمسون فروجهم، ثم يصلون ولا يتوضئون » فقالت عائشة « هذا للرجال فما للنساء ؟ » (٢) ولولا خروجهن من جمع الذكور ، لما صح السؤال ولا التقرير من النبي ﷺ .

واما المعقول ؛ فهو ان الجمع تضعيف الواحد، فقولنا « قام » لا يتناول المؤنث بالاجماع . فالجمع الذي هو تضعيفه ، كقولنا « قاموا » لا يكون متناولا له .

فان قيل : اما الآية فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الاناث في جمع التذكير قولكم لا فائدة فيه ، ليس كذلك اذ المقصود منه انما هو الاتيان بلفظ يخصهن تأكيداً ، فلا يكون عريا عن الفائدة .

واما سؤال ام سلمة وعائشة فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور ، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن ، كما ورد في المذكر .

واما قولكم ان الجمع تضعيف الواحد فسلم ؛ ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع انه محل النزاع .

والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة امور :

---

١ ـ رواه احمد في مسنده والنسائي في سننه وابن جرير في تفسيره من طريق أم سلمة بالفاظ مختلفه، كما روى من غير طريقها فانظر تلك المراجع لتقف على نصوص الروايات وتعرف درجتها وما بينها من اختلاف

٢ ـ الحديث ذكره ابن حجر في باب الأحداث من تلخيص الحبير ونسبه الى الدار قطني وذكر عنه وعن ابن حبان ان كلا منهما ضعفه بعبدالرحمن بن عبدالله العمري

الاول : ان المألوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير . ولهذا فانه يقال للنساء إذا تمحضن : ادخلن ، وان كان معهن رجل ، قيل : ادخلو . قال الله تعالى لآدم و حواء وإبليس « قلنا اهبطوا منها جميعاً » كما الف منهم تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل .

ومنه قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء ،فمنهم من يمشي على بطنه) بل أبلغ من ذلك انهم اذا وصفوا مالا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل .

ومنه قوله تعالى (احدعشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفة من يعقل . و كتغليبهم الكثرة على القلة حتى انهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً اكثرهم متصف بالكرم اوالبخل

وكتغليبهم في التثنية احد الأسمين على الآخر ، كقولهم (الأسودان) للتمر والماء و « العمران » لأبي بكر وعمر ، و (القمران) للشمس والقمر .

الثاني: انه يستهجن من العربي ان يقول لأهل حلة اوقرية (انتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمن للنساء بقوله (انتم آمنون) ولولا دخولهن في قوله (انتم آمنون) لما كان كذلك . وكذلك لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء (قوموا وقمن) بل لو قال (قوموا) كان ذلك كافياً في الأمر للنساء بالقيام. ولولا دخولهن في جمع التذكير ، لما كان كذلك .

الثالث ان اكثر اوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال في احكام تلك الأوامر. ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب، لما كان كذلك.

والجواب : قولهم في الآية : فائدة التخصيص بلفظ يخصهن التأكيد .

قلنا : لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير، كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس . ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى في كلام الشارع .

قولهم : سؤال أم سلمة وعائشة انما كان لعدم تخصيص النساء بلفظ يخصهن؛ لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير ، ليس كذلك : أما سؤال أم سلمة فهــو صريح في عدم الذكر مطلقاً ، لا في عدم ذكر ما يخصهن ؛ بحيث قالت (ما نرى الله ذكر الا الرجال) ولو ذكر النساء، ولو بطريق الضمن، لما صح هذا الاخبار

على اطلاقه . وأماحديث عائشة ، فلانها قالت (هذا للرجال) ولو كان الحكم عاما ، لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال .

قولهم : المألوف من عادة العرب تغليب جانب التذكير ؛ مسلم،ونحن لاننازع في ان العربي إذا أراد ان يعبر عن جمع . فيهم ذكور واناث . أنه يغلب جانب التذكير . ويعبر بلفظ التذكير . ويكون ذلك من باب التجوز . وإنما النزاع في أن جمع التذكير اذا أطلق . هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزماله أولا ؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك . وهذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الانسان . ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه مهما أطلق .

فان قيل : اذا صح دخول المؤنث فيجمع المذكر . فالأصل ان يكون مشعراً به حقيقة لا تجوزاً .

قلنا : ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاناث . مع انعقاد الاجماع على انه حقيقةفي تمحض الذكور . كان اللفظ مشتركا . وهو خلاف الأصل .

فان قيل : ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظواحد لدخول المسمى الحقيقي فيه، وهم الذكور . وهو ممتنع .

قلنا ليس كذلك . فانه لا يكون حقيقة في الذكور . الا مع الاقتصار . واما اذا كان جزءاً من الذكور لامع الاقتصارفلا .

كيف : وانا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز . كما سبق تقريره .

واما الوجه الثاني . فانما استهجن من العربي ان يقول (أنتم آمنون . ونساؤكم آمنات) لان تأمين الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم واموالهم ونسائهم . فلو لم تكن النساء آمنات . لما حصل امن الرجال مطلقاً . وهو تناقض .اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب فلا، وبه يظهر لزوم امن النساء من الاقتصار على قوله للرجال (انتم آمنون) .

واما الوجه الثالث فغير لازم . وذلك ان النساء وان شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير،فيفارقن للرجال في كثير من الاحكام الثابتة بخطاب التذكير ، كأحكام الجهاد في قوله تعالى(وجاهدوا في الله حق جهاده) وأحكام الجمعة في قوله تعالى

(إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله، وذروا البيع) إلى غير ذلك من الأحكام . ولو كان جمع التذكير مقتضياً لدخول الاناث فيه، لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل، وهو ممتنع . فحيث وقع الاشتراك تارة، والأفتراق تارة علم أن ذلك إنما هو مستند الى دليل خارج؛ لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك

المسألة التاسعة عشرة

اذا ورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع مثل (من) في الشرط والجزاء ، هل يعم المذكر والمؤنث ؟

اختلفو فيه : فأثبته الأكثرون ، ونفاه الأقلون .

والمختار تفريعاً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه .

ودليله أنه لو قال القائل لعبده (من دخل داري فأكرمه) فان العبد يلام باخراج الداخل من المؤنثات عن الأكرام ، ويلام السيد بلوم العبد باكرامهن . وكذلك الحكم في النذر والوصية. والاصل في كل مافهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازاً .

فان قيل : التعميم فيما ذكرتموه انما فهم من قرينة الحال ، وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخل الى دار الأنسان والحلول في منزله بالاكرام ، فكان ذلك من باب المجاز ؛ لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة .

قلنا : هذا باطل بما لو قال (من دخل داري فأهنه) فانه يفهم منه العموم ، وان كان خلاف القرينة المذكورة . وكذا لو قال له(من قال لك (ألف) ، فقل له (ب) فانه لا قرينة أصلا ، والعموم مفهوم منه، فدل على كونه حقيقة فيه . (١)

١ ـ انما قال : تفريعاً على القول بالعموم » لأنه اختار في المسألة الثانية من مسائل العموم صحة الاحتجاج بصيغ العموم في الخصوص والتوقف فيما زاد على ذلك. ولا أدري كيف يبني اختياره هنا على مارده في المسألة الثانيـة ، وكيف يحتج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتج به لعموم من الشرطية أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل والتأليف للتأليف لاعن عقيدة أواقتناع =

اختلفوا: في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة، كلفظ الناس، والمؤمنين،فأثبته الأكثرون ، ونفاه الاقلون ؛ الا بقرينة ودليل يخصه .

ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين، وهو منسوب الى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

والمختار انما هو الدخول، وذلك لان الخطاب اذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين فهو خطاب لكل من هو من النا س والمؤمنين، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عمومات الخطاب بوضعه لغة، الا أن يدل دليل على اخراجه منه .(١)

فان قيل : العبد، من حيث هو عبد مال لسيده، ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال . واذا كان مالا كان بمنزلة البهائم، فلا يكون داخلا تحت عموم خطاب الشارع .

سلمنا أنه ليس كالبهائم ، الا أن افعاله التي يتعلق بها التكليف ؛ ويحصل بها الامتثال ، مملوكة لسيده؛ ويجب صرفها الى منافعه بخطاب الشرع . فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غير منافع السيد ، لما فيه من التناقض .

سلمنا عدم التناقض، غير ان الاجماع منعقد على اخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعمومات الوارة بصحة التبرع والاقرار بالحقوق البدنية والمالية،ولو كان داخلا تحت عمـــوم الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل .

= ولا لاثبات حق أو إقناع ـ قارن بين استدلاله ومناقشته الأدلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم ليتبين لك منهجه العلمي .

١ ــ اختياره هنا دخول العبيد في عموم الخطاب بمقتضى الوضع لغة يتفق مع مذهب من قال ان للعموم صيغاً تدل عليه حقيقة ، ويتناقض مع قوله بالوقف في المسألة الثانية وأن تلك الصيغ صالحة لان يراد بها العموم ، وليست موضوعـة في لغة العرب لافادته حقيقة؛ فاللهم جنبنا العثرة وأمنا من الحيرة ولا تجعلنا ممن انسيتهم أنفسهم

سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة . الا أن الرق مقتضٍ لاخراجه عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص .

وبيانه أنه صالح لذلك من حيث انه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده بخطاب الشرع . وحق السيد مقدم على حق الله تعالى لوجهين .

الاول : ان السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالنوافل ، مع أنها حق لله تعالى ، ولولا أن حق السيد مرجح ؛ لما كان كذلك .

الثاني : أن احق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة، لانه لا يتضرر بفوات حقوقه ، ولا ينتفع بحصولها ، وحق الادمي مبني على الشح والمضايقة ، لانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته .

والجواب عن السؤال الاول : ان كون العبد مالا مملوكا لا يخرجه عن جنس المكلفين ، الى جنس البهائم والا لما توجه نحو التكليف بالخطاب الخاص بالصلاة والصوم ونحوه ، وهو خلاف الاجماع .

وعن السؤال الثاني : لانسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد اليه في جميع الاوقات ، حتى في وقت تضايق وقت العبادة المأمور بها ، بل في غيره . وعلى هذا ؛ فلا تناقض .

وعن الثالث : أن ذلك لايدل على اخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لغة ، لما بيناه ، بل غايته انه خص بدليل . والتخصيص غير مانع من العموم لغة ولا يخفى ان القول بالتخصيص ، اولى من القول برفع العموم لغة مع تحققه ، وصار كما في تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة والجمعة والجهاد .

وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المأمور بها عند ضيق اوقاتها ، كما سبق ، والرق ، وان اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره ؛ فلا يقع في مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت ، لقوة دلالة النصوص على دلالة ما الحجة به مستندة اليها : والنصوص وان كانت متناولة للعبد بعمومها، الا أنها متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها . والرق وان كان مقتضياً لحق السيد

بخصوصه ، الا أن اقتضاءه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه ؛ فيتقابلان ، ويسلم الترجيح بالتنصيص ، كما سبق، قولهم : حق الآدمي مرجح على حق الله تعالى لانسلم ذلك مطلقاً . ولهذا فان حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب علي العبد بالخطاب الخاص به اجماعاً ، وبه يندفع ماذكروه من الترجيح الاول .

قولهم في الترجيح الثاني : ان السيد يتمكن من منع العبد من التنفل

قلنا : وان أوجب ذلك ترجح جانب حق السيد على حقوق الله تعالى في النوافل ، فغير موجب لترجحه عليه في الفرائض (١) .

المسألة الحادية والعشرون

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله(ياأيها الذين آمنوا) (ياأيها الناس) (ياعبادي) يدخل الرسول في عمومه عندنا ، وعند اكثر العلماء ،خلافاً لطائفة من الفقهاء والمتكلمين .

ومنهم من قال : كل خطاب ورد مطلقاً ، ولم يكن الرسول مأموراً في اوله بأمر الأمة به؛ وكهذه الآيات ، فهو داخل فيه وان كان مأموراً في صدر الخطاب بالأمر كقوله تعالى (قل ياأيها الناس) فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي والحليمي من صحاب الشافعي (٢) .

حجة من قال : يدخل في العموم ، وهو المختار ، حجتان .

الأولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان ، كل مؤمن ، وكل عبد . والنبي ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد ، والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه، فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات .

---

١ ـ قارن بين استدلاله ونقاشه الادلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم .

٢ ـ أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبدالله الصيرفي الشافعي مات سنة ٣٣٠هو الحلمي هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الشافعي المعروف بالحليمي نسبة إلى جده ولد بجرجان سنة ٣٣٨ ه وتفقه على أبي بكر القفال ومات ٤٠٣ ه

الحجة الثانية ، انه ﷺ كان اذا امر الصحابة بأمر ، وتخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسألونه (مابالك لم يفعله ؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به ، لما سألوه عن ذلك . وذلك ، كما روي عنه ﷺ انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ، ولم يفسخ ؛ فقالوا لـه (امرتنا بالفسخ ، ولم تفسخ) ولم ينكر عليهم مافهموه من دخوله في ذلك الامر ، بل عدل الى الإعتذار ، وهو قوله (اني قلدت هديا)

وروي عنه انه قال (لو استقبلت من امري مااستدبرت ، لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة) (١) .

فان قيل : يمنع ان يكون النبي ﷺ داخلا تحت عموم هذه الاوامر ثلاثة اوجه:

الاول : انه اذا كان النبي ﷺ آمراً لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مامورا بها ، لزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد آمرا ومأموراً . وهو ممتنع . ولانه يلزم ان يكون آمراً لنفسه . وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين .

الاول : ان الامر طلب الأعلى من الأدنى ، والواحد لا يكون اعلى من نفسه وادنى منها .

الثاني : انه وقع الاتفاق على ان امر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع ، فكذلك امره لنفسه على العموم .

الثاني : من الوجوه الثلاثة انه يلزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغاً اليه وهو محال .

الثالث : ان النبي ﷺ قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة كوجوب ركعتي الفجر ، والضحى ، والاضحى ، وتحريم الزكاة عليه ، وابيح له النكاح بغير ولي ولامهر ولاشهود ، والصفى من المغنم ونحوه من الخصائص ؛ وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية ، فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم .

---

١ ــ قارن بين اختياره العموم هنا واستدلاله عليه واختياره الوقف واستدلاله عليه ونقاشه ادلة خصومه في المسألة الثانية من مسائل العموم .

قلنا : جواب الاول ان ما ذكروه مبني على كون الرسول آمراً، وليس كذلك بل هو مبلغ لأمر الله تعالى، وفرق بين الآمر والمبلغ للأمر. ولهذا اعاد صيغ الاوامر له بالتبلغ ، كقوله «قل اوحى الي » ، و« اتل ما أوحى اليك » ونحوه .

جواب الثاني: انه مبلغ للامة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغاً لنفسه بذلك الخطاب ، بل بما سمعه من جبريل . عليه السلام .

وجواب الثالث: ان اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب . ولهذا فان الحائض والمريض والمسافر والمرأة ، كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب (١) والله اعلم بالصواب .

المسألة الثانية والعشرون (٢)

الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي ﷺ والاوامر العامة . كقوله تعالى (ياايها الناس). و (يا ايها الذين آمنوا) ونحوه . هل يخص الموجودين في زمنه . او هو عام لهم . ولمن بعدهم ؟ .

اختلفوا فيه: فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر .

وذهبت الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء الى تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي ﷺ . حجة النافين من وجهين :

الاول ان المخاطبة شفاها بقوله تعالى: (ياايها الناس) و(يا ايها الذين آمنو) تستدعي كون المخاطب موجوداً اهلا للخطاب انساناً مؤمناً، ومن لم يكن موجوداً وقت الخطاب لم يكن متصفاً بشيء من هذه الصفات، فلا يكون الخطاب متناولا له (٣) .

---

١ ـ انظر جوابه عن الدليل الثالث مع ماسبق له في المسألة السادسة عشرة من استدلا له بالتفاوت بينه وبين امته في الأحوال على المنع من دخول امته معه في الخطاب الخاص به .

٢ ـ انظر الخلاف في جواز تكليف المعدوم في المسألة الثانية من مسائل الأصل الرابع في المحكوم عليه .

٣ ـ إنما تستدعي المخاطبة شفاها بمثل قوله تعالى «ياايها الناس» وقوله « ياايها=

الثاني ان خطاب الصبي والمجنون الذي لا يميز ممتنع، حتى ان من شافهه بالخطاب استهجن كلامه ، وسفه في رايه، مع ان حالها لوجودهما واتصافهما بصفة الانسانية واصل الفهم، وقبولها للتأديب بالضرب وغيره، اقرب الى الخاب لهما من لا وجود له(١)

احتج الخصوم بالكتاب والسنة ؛ واجماع الأمة ؛ والمعقول .

اما الكتاب فقوله تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) .

واما السنة فقوله ﷺ « بعثت الى الاحمر والاسود (٢) » ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده؛ لم يكن رسولا اليه؛ ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى، وهو خلاف الاجماع.

وأيضاً قوله ﷺ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » (٣) ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده . فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكما على غيرهم ، كان على خلاف الظاهر .

= الذين آمنوا » كون المخاطب موجودا مؤهلا وقت الخطاب إذا اريد وصفه بأنه مخاطب شفاها ؛ اما اذا اريد مجرد تناول الخطاب والحكم التكليفي له وإن لم يكن مشا فها بالخطاب فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب فضلا عن اهليته له بل يكفي في تناوله له وتكليفه به أن ينطبق عليه اللقب الذي نودى به عند وجوده وأهليته للخطاب في زمن ما ولو بعد صدور الخطاب بالآف السنين وعند ذلك يكون مكلفاً بما تضمنه ذلك الخطاب دون حاجة الى دليل خارج .

١ ـ هذا صحيح اذا أريد مشافهتها بالخطاب حالة عدم التمييز ؛ أما اذا أريد تناول الخطاب لهما عند أهليتهما للتكليف بما تضمنه من الأحكام فغير صحيح بل تتناولهما الاحكام عند تحقق أهليتهما للتكليف .

٢ ـ بعثت الى الأحمر والأسود . لم اقف عليه بهذا اللفظ ولكن صح معناه في أحاديث منها حديث اعطيت خمسا لم يعطيهن احد قبلي ومنه وكان النبي يبعث في قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة .

٣ ـ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفي لفظ كحكمي على الجماعة » قال العراقي في تخريج احاديث البيضاوى ليس له اصل بهذا اللفظ وسئل عنه المزي والذهبي فانكراه ـ انظر ماذكره ابن كثير في تفسيره سورة الممتحنة عن هذا الحديث وماذكره العجلوني في كشف الخفا .

وأما الاجماع : فهو ان الصحابة،ومن بعدهم من التابعين ، والى زماننا هذا ، ما زالو يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ﷺ ، بالآيات والاخبار الواردة على لسان النبي ﷺ ، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك ، لما كان التمسك بها صحيحاً ، وكان الاسترواح اليها خطأ ، وهو بعيد عن اهل الاجماع .

واما المعقول : فهوان النبي ﷺ ، كان اذا اراد التخصيص ببعض الامة نص عليه ، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد هل هو خطاب للباقين ؟ ولولا ان الخطاب المطلق العام يكون خطاباً للكل لما احتاج الى التخصيص .

والجواب عن النصوص الدالة على كون النبي ﷺ ، مبعوثاً الى الناس كافة، انها انما تلزم ان لوتوقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس ، على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاهاً ، وليس كذلك، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة ، وتعريف البعض بنصب الدلائل والامارات ، وقياس بعض الوقائع على بعض (١) . ويدل على ذلك أن اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاهاً لقلة النصوص وندرتها، وكثرة الوقائع (٢) وما لزم من ذلك أن لايكون النبي ﷺ ، رسولا ولامبلغاً بالنسبة إلى الاحكام التي لم تثبت بالخطاب شفاها .

فان قيل : والدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد للنبي ﷺ غير الخطاب ؛ فيا ذكرتموه . إنمايعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ﷺ لايتناول من بعده ؛ فقد تعذر الاحتجاج به عليه .

---

١ ــ لم يدع المستدل ان المعدوم مشافه بالخطاب انما ادعى ان الخطاب متناول له عند أهليته للتكليف وانطباق اللقب المنادى به عليه،واستدل على ذلك بما هو واضح في اثباته فلم يكن ما اجيب به ملاقيا للدليل

٢ ــ النصوص وان كانت محصورة لكنها قواعد كلية بنفسها تارة ، وبالقرائن والأدلة الخارجية تارة أخرى فلا يبعد أن يحكم بها فيا لايحصى من اعيان الوقائع والقضايا الجزئية وقت الخطاب وبذلك عمت الشريعة الموجود والمعدوم، وان لم يكن المعدوم مشافها بها منه ﷺ .

قلنا : أمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ﷺ . أنه حكم بكونها حجة على من بعده . أو بالاجماع المنقول عن الصحابة على ذلك (١) .

وأما قوله ﷺ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فالكلام في اختصاصه بالموجودين في زمنه . كالكلام في الأول .

وأما انعقاد الاجماع على صحة الاستدلال بالآيات والاخبار الواردة على لسانه ﷺ على من وجد بعده . وهو أشبه حجج الخصوم .

فجوابه أنا بينا امتناع المخاطبة لمن ليس بموجود بما لامراء فيه (٢) وعند ذلك فيجب اعتقاد استناد أهل الاجماع الى النصوص من جهة معقولها . لا من جهة الفاظها . جمعا بين الادلة .

واما ما ذكروه من المعنى . فقدسبق جوابه في مسألة خطاب النبي للواحد من الامة (٣) .



١ وكذلك يمكن معرفة تناولها المعدوم بالادلة المتقدمة فتتضافر الأدلة على أنه مكلف بها .

٢ ــ انما استدل بما يثبت أن المعدوم وقت الخطاب لايوصف بأنه مشافه به منه ﷺ ، أما أن خطابه وشرائعه لم تتناوله فلم تتعرض له أدلته بنفي ولا اثبات وعند ذلك لاتتعارض الأدلة فلا يحتاج إلى الجمع بينها بما ذكر .

٣ ــ سبق أيضا مافيه تعليقا هناك .

المسألة الثالثة والعشرون (١)

اختلفوا في المخاطب : هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة. او لا ؟

والمختار دخوله. وعليه اعتماد الاكثرين. وسواء كان خطابه العام. امراً. اونهيا. اوخبراً.

اما الخبر: فكما في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فان اللفظ بعمومه يقتضى كون كل شيء معلوما لله تعالى. وذاته وصفاته اشياء، فكانت داخلة تحت عموم الخطاب

والامر : فكما لو قال السيد لعبده « من احسن اليك فأكرمه » فان خطابه لغة يقتضى إكرام كل من احسن الى العبد ، فاذا احسن السيد اليه، صدق عليه انه من جملة المحسنين الى العبد، فكان اكرامه على العبد لازماً ، بمقتضى عموم خطاب السيد.

وكذلك في النهي: كما اذا قال له « من احسن اليك فلا تسىء اليه » وهذا في الوضوح غير محتاج الى الاطناب فيه .

فان قيل: ماذكرتموه يمتنع العمل به للنص ، والمعنى :

اما النص ، فقوله تعالي « الله خالق كل شيء » وذاته وصفاته اشياء ، وهو غير خالق لها . ولو كان داخلا في عموم خبره . لكان خالقاً لها ، وهو محال .

واما المعنى ، فان السيد اذا قال لعبده «من دخل داري . فتصدق عليه بدرهم» ولو دخل السيد ، فانه يصدق عليه انه من الداخلين الى الدار؛ ومع ذلك لا يحسن ان يتصدق عليه العبد بدرهم. ولو كان داخلا تحت عموم امره، لكان ذلك حسناً .

قلنـا : أما الآية . فانها بالنظر الى عموم اللفظ تقتضى كون الرب تعـالى خالقاً لذاته وصفاته ، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الامر عقلا ، كان مخصصاً لعموم الآية ، ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ ؛ وخروجـه عنه بالتخصيص (٢) وكذلك الحكم فيماذكروه من المثال . فانه بعمومه مقتض للتصدق على السيد عند دخوله . غير انه بالنظر الى القرينة الحالية ، والدليـل المخصص ، امتنع ثبوت حكم العموم في حقه . ولا منافاة كما سبق .

---

١ ـ ما اختاره في هذه المسألة واستدل عليه يؤيد مذهب خصمه في أن للعموم صيغاً وينقض ما اختاره من التوقف في صيغ العموم ويقضي على ادلته ومناقشته هناك.

٢ ـ وأيضا فاخباره تعالى عن نفسه في الآية بانه خالق يمنع من دخوله في عموم =

اختلف العلماء في قوله تعالى (خذ من أمولهم صدقة) هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنوع مال كل مالك ، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد ؟

والاول مذهب الاكثرين ، والثاني مذهب الكرخي (١) .

احتج القائلون بتعميم كل نوع ، بأنه تعالى أضاف الصدقة الى جميع الاموال بقوله من (أمولهم) والجمع المضاف من ألفاظ العموم، على ماعرف من مذهب أربابه ، فتنزل ذلك منزلة قوله « خذ من كل نوع من اموالهم صداقة » فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الاموال .

وللثاني ان يقول : المأمور به صدقة منكرة مضافة الى جملة الاموال، فمهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة ؛ صدق قول القائل (أخذ من امواله صدقة) لان المال الواحد جزء من الاموال . فاذا أخذت الصدقة من جزء المال ، صدق أخذها من المـال .

ولهذا ، وقع الاجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره ، موصوف بأنه من ماله . ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له .

والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه ، لا للمعارض

وبالجملة فالمسألة محتملة (٢) ومأخذ الكرخي دقيق .

= قوله كل شيء ؛ وإلا كان مخلوقا لنفسه وذلك محال لما يلزمه من كونه سابقا على نفسه لكونه خالقها متأخراً عنها لكونه مخلوقا لها وسبق الشيء نفسه وتأخيره عنها في الوجود محال ، فالآية أيضا دالة على تخصيص عموم المفعول .

١ ـ الكرخي . هو ابو الحسين عبيد الله بن دلهم .

٢ ـ انتهى الآمدى من هذه المسألة بحيرة وصرح بانها محتملة، فكيف يقال مسائل الأصول كلهها قطعية بل كيف يقال كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه .

المسألة الخامسة والعشرون (١)

اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح، كقوله تعالى « ان الابرار لفي نعيم ، وان الفجار لفي جحيم » وكقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة ؛ ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب اليم) .

نقل الشافعي ؛ رضي الله عنه انه منع من عمومه حتى انه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلى ، مصيراً منه الى انالعموم لم يقع مقصوداً في الكلام ، وانما سيق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه .

وخالفه الاكثرون ؛ وهو الحق من حيث ان قصد الذم أو المدح ، وان كان مطلوبا للمتكلم ، فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه ، اذ لا منافاة بين الامرين . وقد اتى بالصيغة الدالة على العموم ، فكان الجمع بين المقصودين اولى ، من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر ، والله اعلم .



١ ــ انظر ماسبق تعليقا

الصّنفُ الرابع في تخصِيص العُمُوم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين .

اما المقدمة؛ ففي بيان معنى التخصيص، وما يجوز تخصيصه ، ومالايجوز.
اما التخصيص، فقدقال ابوالحسين البصري : هو اخراج بعض ماتناوله الخطاب عنه ، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب .

أما على مذهب ارباب الخصوص ، فلان الخطاب غندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ ، فلا يتصور اخراج شيء منه .

واما على مذهب ارباب الاشتراك ، فمن جهة ان العمـل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه ، بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض .

واما على مذهب ارباب الوقف فظاهر ، اذ اللفظ عندهم موقوف لايعلـم كونه للخصوص او للعموم ، وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما . فان قام الدليل على انه اريد به العموم ، وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه . وان قام الدليل على انه للخصوص،لم يكن اللفظ اذ ذاك دليل على العموم . ولامتناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص. اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها.

واما على مذهب ارباب العموم . فغايته ان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص. وعلى هذ. فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة. وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها .وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه الى محمله المجازي، وهو الخصوص. وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة . وهي الاستغراق ، فلا تحقق لاخراج بعض ما تناوله الخطاب غنه ؛ اذ هو حالة كونه مستعملا في المجاز لا يكون مستعملا في الحقيقة ، وعلى هذا ، فاطلاق القول بتخصيص العام . وان هذا عام مخصص . لا يكون حقيقة .

واذا عرف ذلك ؛ فالتخصيص على ما يناسب مذهب ارباب العموم ، هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة . انما هو الخصوص . وعلى ما يناسب مذهب ارباب الاشتراك ، تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص ، انما هو الخصوص . والمعرف لذلك بأي طريق كان . يسمى مخصصاً . واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص ، مخصصاً (١) .

واذا عرف معنى تخصيص العموم . فاعلم ان كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول . كقوله . ﷺ . لابي بردة (تجزئك ولا تجزيء احداً بعدك) فلايتصور تخصيصه لان التخصيص على ما عرف . صرف اللفظ عن جهة العموم الى جهة الخصوص . وما لا عموم له ، لا يتصور فيه هذا الصرف واما ما يتصور فيه الشمول والعموم ، فيتصور فيه التخصيص، وسواء كان خطاباً او لم يكن خطاباً ، كالعلة الشاملة ، لامكان صرفه عن جهة عمومه الى جهة خصوصه، هذا اتمام المقدمة .

واما المسائل ، فمسألتان .

المسألة الأولى

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على اي حال كان ، من الاخبار ، والامر وغيره ؛ خلافاً لشذوذ لايؤبه لهم في تخصيصه الخبر.

ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول .

اما الشرع . فوقوع ذلك في كتاب الله تعالى . كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) .و(هو على كل شيء قدير) وليس خالقاً لذاته ولاقادراً عليها.وهي شيء

وقوله تعالى (ماتذر من شيء أتت عليه الاجعلته كالرميم) .

وقد اتت على الارض والجبال.ولم تجعلها رميما وقوله تعالى (تدمر كل شيء) (وأتيت من كل شيء) الى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة.حتى انه قد قيل لم يرد عام الا وهو مخصص . الا في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) ولو لم يكن ذلك جائزاً . لما وقع في الكتاب .

---

١ ــ مخصصا ــ فيه تحريف والصواب أن يقال مخصص بالرفع لكونه خبراً عن قوله واللفظ المصروف؛ أو أن يقدر قبله ناصب فيقال «يسمى مخصصاً .

وأما المعقول: فهو انه لا معنى لتخصص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه . الى جهة الخصوص بطريق المجاز . كما سبق تقريره . والتجوز غير ممتنع في ذاته . ولهذا . لو قدرنا وقوعه، لم يلزم المحال عنه لذاته ، ولا بالنظر الى وضع اللغة . ولهذا يصح من اللغوي أن يقول « جاءني كل اهل البلد » وان تخلف عنه بعضهم ، ولا بالنظر الى الداعي الى ذلك والأصل عدم كل مانع سوى ذلك

ويدل على جواز تخصيص الاوامر العامة . وان لم نعرف فيها خلافا ، قوله تعالى « اقتلوا المشركين » مع خروج أهل الذمة عنه ، وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » و « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد . وقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه .

فان قيل : القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر ، لما فيه مخالفة المخبر للخبر ، وهو غير جائز على الشارع ، كما في نسخ الخبر .

قلنا : لانسلم لزوم الكذب ، ولا وهم الكذب ، بتقدير إرادة جهة المجاز ، وقيام الدليل على ذلك وإلا كان القائل اذا قال « رأيت أسدا » وأراد به الانسان أن يكون كاذباً ، اذا تبينا أنه لم يرد الاسد الحقيقي ، وليس كذلك بالاجماع . وعلى هذا ، فلا نسلم امتناع نسخ الخبر ، كما سيأتي تقريره (١) .

المسألة الثانية

اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه، في الغاية التي يقع انتهاء التخصص اليها :

فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم الى الواحد .

ومنهم من اجاز ذلك في (من) خاصة دون ماعداها من أسماء الجموع ، كالرجال والمسلمين وجعل نهاية التخصيص فيها أن يبقى تحتها ثلاثة . وهذا هو مذهب القفال من اصحاب الشافعي .

ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الالفاظ العامة ، جمعاً كثيراً يعرف

---

١ ـــ سيأتي أيضا في التعليق هناك بيان ماهو الحق من ذلك إن شاء الله .

من مدلول اللفظ، وان لم يكن محددا ؛ وهو مذهب ابي الحسين البصري ؛ واليه ميل إمام الحرمين واكثر اصحابنا (١) .

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص الى الواحد؛ بالنص، والاطلاق، والمعنى ؛

أما النص فقوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » واراد به نفسه وحده .

وأما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب ؛ (رضي الله عنه) لسعد بن أبي وقاص وقد أنفذ اليه القعقاع مع الف فارس « قد أنفذت اليك الفي رجل » أطلق اسم الالف الأخرى ، واراد بها القعقاع (٢) .

واما المعنى فمن وجهين :

الاول: انه لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد، فاما ان يكون لان الخطاب صار مجازاً ، اولانه إذا استعمل اللفظ فيه ، لم يكن مستعملا فيا هو حقيقة فيه من الاستغراق ، وكل واحد من الأمرين لو قيل بكونه مانعاً ، لزم امتناع تخصيص العام مطلقاً ، ولا بعدد ما ؛ لانه يكون مجازا في ذلك العدد وغير مستعمل فيا هو حقيقة فيه؛ وذلك خلاف الاجماع .

الثاني أن استعمال اللفظ في الواحد من حيث انه بعض من الكل ، يكون مجازاً كما في استعماله في الكثرة ، فاذا جاز التجوز باللفظ العام، عن الكثرة فكذا في الواحد.

ولقائل ان يقول: أما الاية فهي محمولة على تعظيم المتكلم وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد.

واما الاطلاق العمري فمحمول على قصد بيان ان ذلك الواحد قائم مقام الالف وهو غير معنى التخصيص .

---

١ ــ سبق تعليقا ترجمة ابي بكر القفال وأبي الحسين البصرى وامام الحرمين .

٢ سعد ــ هو ابن مالك القرشي الزهري ابو اسحاق ابن أبي وقاص صحابي مشهور هو أحد العشرة المبشرين بالجنة . والقعقاع هو ابن عمرو بن معبد التميمي كان من الفرسان انظر ترجمتها وما قيل فيهما من الثناء، في كتاب الاصابة لأبن حجر.

واما المعنى الاول ، فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين ، بل المنع من ذلك انما كان لعدم استعماله لغة . وأما المعنى الثاني فمبني على جواز اطلاق اللفظ العام ، وارادة الواحد مجازاً ، وهو محل النزاع .

وأما حجة ابي الحسين البصري فانه قال ، لو قال القائل « قتلت كل من في البلد ، وأكلت كل رمانة في الدار » وكان فيها تقديراً ألف رمانة ، وكان قد قتل شخصاً واحداً اوثلاثة ، وأكل رمانة واحـــدة او ثلاث رمانات ، فان كلامـه يعد مستقبحاً مستهجناً عند أهل اللغة . وكذلك اذا قال لعبده « من دخل داري فأكرمه » او قال لغيره « من عندك » وقال : اردت به زيداً وحده او ثلاثة اشخاص معينة ، او غير معينة ، كان قبيحاً مستهجناً ، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ ، فانه يعد موافقاً مطابقاً لوضع اهل اللغة .

وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد ، وقد قلده فيها جماعة كثيرة ، الا ان لقائل ان يقول : متى يكون ذلك مستهجناً منه ، اذا كان مريداً للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ ، وقد اقترن به قرينة ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وبيان ذلك ، النص وصحة الاطلاق .

اما النص : فقوله تعالى « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وأراد بالناس القائلين ، نعيم بن مسعود الاشجعي (١) بعينه من جملة الناس ، ولم يعد ذلك مستهجناً لاقترانه بالدليل .

واما الاطلاق فصحة قول القائل « اكلت الخبز واللحم وشربت الماء) والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبحا لاقترانه بالدليل نعم اذا أطلق اللفظ العام ، وكان الظاهر منه ارادة الكل ، اومايقار به في الكثرة ، وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ . من غير اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجناً . واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فعليك بالاجتهاد في الترجيح (٢) .

---

١ ـ نعيم بن مسعود ـ يكنى أبا سلمة الأشجعي صحابي مشهور أسلم ليالي الخندق وقتل في خلافة عثمان ، وقيل أول خلافة علي في واقعة الجمل .

٢ ـ اعترف المؤلف بان المسألة اجتهادية وترك الترجيح للناظر فيها . والذي =

الصّنف الخامس

في أدلّة تخصيص العُموم وهي قسمان : متصلة ومنفصلة

القسم الأول في الأدلّة المتّصلة

وهي أربعة أنواع : الاستثناء، والشرط، والصّفة، والغاية

النّوع الأول ـ الاستثناء

وفيه مقدمة ومسائل؛ اما المقدمة؛ ففي معنى الاستثناء ، وصيغه ؛ واقسامه .

اما الاستثناء ، فقال الغزالي : هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول . وهوباطل من وجهين :

الاول: انه ينتقض بآحاد الاستثناءات ، كقولنا « جاء القوم إلا زيداً » فانه استثناء حقيقة ، وليس بذى صيغ ، بل صيغة واحدة ، وهي الا زيداً .

الثاني : انه يبطل بالاقوال الموجبة لتخصيص العموم ، الخارجة عن الاستثناء ، فانها صيغ مخصوصة ، وهي محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الألفاظ الدالة ، وهي دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الاول ؛ وليست من الاستثناء في شيء وذلك كما لو قال القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيداً ، واقتلوا المشركين ، ولا تقتلوا أهل الذمة . ومن دخل داري فأكرمه، والفاسق منهم أهنه؛ وأهل البلد كلهم علماء ، وزيد جاهل » الى غير ذلك .

وقال: بعض المتبحرين من النحاة : الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ (إلا) أو مايقوم مقامه وهو منتقض بقول القائل «رايت اهل البلد، ولم ار زيدا » فانه قائم مقام قوله : الا زيداً ، في اخراج بعض من الجملة عن الجملة ، وليس باستثناء.

= يظهر لي ان نهاية التخصيص في الفاظ العموم تختلف باختلاف التراكيب وقرائن الأحوال (انظر المنهاج للبيضاوي وما كتب عليه)

وقيل : انه عبارة عمالايدخل في الكلام ؛ إلا لاخراج بعضه بلفظ (إلا) ، ولا يستقل بنفسه ، وهو ايضاً مدخول من وجهين :

الاول: ان الاستثناء لالاخراج بعض الكلام، وانمايكون اخراجاً لبعض مادل عليه الكلام الاول ، وفرق بين الأمرين .

الثاني: انه لو قال القائل «جاء القوم غير زيد» فانه استثناء مع ان لفظة (غير)قد وجد فيها جميع ما ذكره من القيود ، سوى قوله : لا يدخل في الكلام إلا لأخراج بعضه فان غيراً قد يدخل في الكلام لغرض النعتية ، اذا لم يجز في موضعها (الا) كقولك «عندى درهم غير جيد »فانه لايحسن انتقول في موضعها «عندي درهم الاجيداً » فلا جرم كانت نعتاً للدرهم،وتابعة له في اعرابه .وهذا بخلاف ما اذ قلت «عندي درهم غير قيراط » فان غير تكون استثنائية منصوبة لامكان دخول الافي موضعها ، ويمكن ان يقال ههنا ان النعتية ليست استثنائية ؛ فلاترد على الحد.

والمختار في ذلك ان يقال :

الأستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسة دال بحرف (الا) أواخواتها على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به . ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية .

فقولنا (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص .

وقولنا (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة .

وقولنا (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا «قام القوم ، وزيد لم يقم»

وقولنا . (دال) احتراز عن الصيغ المهملة .

وقولنا (على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به)احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية. كقول القائل جاءني القوم العلماء كلهم، وقولنا(بحرف الا أو أخواتها) احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد . وفيه احتراز عن اكثر الالزامات السابق ذكرها .

وقولنا (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبده (من دخل داري فاكرمه ان كان مسلماً) .

وقولنا (ليس بصفة) احتراز من قول القائل (جاءني بنوا تميم الطوال) .

وقولنا (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده (اكرم بني تميم ابداًالى ان يدخلوا ا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه

واذا عرف معنى الاستثناء فصيغه كثيرة ، وهي : الا ،وغير،وسوى ، وخلا وحاشا ، وعدا، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولايكون ، ونحوه . وام الباب في هذه الصيغ (الا) لكونها حرفاً مطلقاً ؛ ولوقوعها في جميع ابواب الاستثناء لا غير ، ولها احكام مختلفه في الاعراب مستقصاة في كتب اهل الادب، لامناسبة لذكرها فيا نحن فيه ، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية .

وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ، ومن غير الجنس ؛ كما يأتى تحقيقه عن قريب انشاء الله تعالى ، ويجوز ان يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الامثلة؛ وان يكون متقدماً عليه مع الاتصال ، كقولك (خرج الا زيداً القوم) ومنه قول الكميت .

فـــالي إلا آل أحمـد شيعة * ومالي إلا مذهب الحق مذهب (١)

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غـــير خلاف ، كقول القائل « له على عشرة دراهم الا اربعة ، الا اثنين ، ويدل عليه قوله تعالى « انا ارسلنا الى قوم مجرمين» . الى قوله : «الا آل لوط، انا لمنجوهم اجمعين، الا امرأته » استثنى آل لوط من أهل القرية ، واستثنى المرأة من الآل المنجين من الهلاك . وهذا ماأردنا ذكره من المقدمة .

وأما المسائل فخمس .

---

(١) ويروى . ومالي إلا مشعب الحق مشعب .

البيت للكميت بن زيد الأسدي من قصيدة يمدح بها آل البيت مطلعها :

طربت وما شوقا الى البيض أطرب   ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب
ولم يلهني دار ولا رســم مــنزل   ولم يتطربني بنــان مخضــب

شرط صحة الاستثناء عند اصحابنا ، وعند الاكثرين أن يكون متصلا بالمستثنى منه حقيقة ، من غير تخلل فاصل بينهما ؛ أو في حكم المتصل ، وهو مالا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الاول عرفا ؛ وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة .

ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل، وان طال الزمان شهراً.

وذهب بعض اصحاب مالك الى جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ، ويكون المتكلم به مديناً فيا بينه وبين الله تعالى . ولعله مذهب ابن عباس .

وذهب بعض الفقهاء الى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره

حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه .

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال «من خلف على شيء فرأى غيره خيراً منه ، فليأت الذى هو خير ، وليكفر عن يمينه» وروي « فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير (١) ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي ﷺ اليه لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير ؛ في البر وعدم الحنث ،لان النبي ﷺ انما يقصد التيسير والتسهيل ؛ ولا يخفى ان الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير ،فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته .

الثاني أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما ، ولا معدوداً من كلام العرب ولهذا فانه لو قال « لفلان على عشرة دراهم » ثم قال بعد شهر أوسنة «الادرهما » وقال « رأيت بني تميم » ثم قال بعد شهر « إلا زيداً » فانه لايعد استثناء ولا كلاماً صحيحاً ، كما لو قال «رأيت زيداً » ثم قال بعد شهر «قائما» فانهم لايعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء ؛ وكذلك لو قال السيد لعبده «اكرم زيداً » ثم قال بعد شهر « إن دخل داري » فانهم لايعدون ذلك شرطا .

١ ـ الحديث في صحيح مسلم من طريق عدى بن حاتم ، وقد روى بمعناه احاديث كثيرة من طرق متعددة .

الثالث: أنه لوقيل بصحة الاستثناء المنفصل ، لماعلم صدق صادق، ولا كذب كاذب ، ولا حصل وثوق بيمين ، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح ، وبيع ، واجارة ؛ ولا لزوم معاملة أصلا ،لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين،ولا يخفى مافي ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية ، وهو محال

احتج الخصوم بأربعة أمور :

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « والله لاغزون قريشاً. ثم سكت،وقال بعده انشاء الله ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت ، لما فعله ، لكونه مقتدي به

وايضاً ماروي عنه ﷺ أنه سألته اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه ،فقال « غداً اجيبكم » ولم يقل «انشاء الله »فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوما، ثم نزل عليه . (ما يعلمهم الا قليل فلاتمار فيهم الا مراءظاهراً)،الى قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ، واذكر ربك اذا نسيت) .

فقال : ان شاء الله بطريق الا لحاق بخــبره الاول (١) . ولو لم يكن ذلك صحيحاً ، لما فعله .

الثاني :انابن عباس ترجمان القرآن ؛ ومن افصح فصحاء العرب ، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل . وذلك يدل على صحته .

الثالث: أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تأخيره ، كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم .

الرابع : أن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره ؛ كالكفارة .

---

١ ـ انظر تفسير ابن جرير أول سورة الكهف (فانه ذكر القصة مفصلة من طريق محمد بن اسحاق عن شيخ من أهل مصر) ليتبين لك ان الأثر من هذا الطريق غير صحيح لعنعنة محمــد بن إسحاق،وهو مدلس ولجهالة شيخه؛وليتبين لك تصرف الآمدي في النقل فإنه ذكر أن اليهود هم الذين سألوا النبي ﷺ والذي ذكره ابن جرير أن السائل هم المشركون لكن بما اشار به عليهم اليهود،وزاد الامدى ان النبي ﷺ قال : ان شاءالله بعد نزول الآية وليس ذلك فيما ذكره ابن جرير .

والجواب عن الخبر الاول : أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي، كما أسلفناه، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الادلة .

وعن الخبر الثاني: أن قوله، ﷺ : ان شاء الله، ليس عائداً الى خبر الاول؛ بل الى ذكر ربه ، اذا نسي ، تقديره أذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله . وذلك كما اذا قال القائل لغيره « افعل كذا » فقال : ان شاء الله ، أي أفعل ان شاء الله .

وعن المنقول عن ابن عباس : ان صح ذلك (١) فلعله كان يعتقد صحة اضمار الاستثناء ، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعـالى ، وان تأخر الاستثناء لفظا ؛ وهو غير ما نحن فيه ، وان لم يكن كذلك فهو أيضا مخصوم بما ذكرناه من الادلة واتفاق أهل اللغة على ابطاله ممن سواه .

وعن الوجه الثالث: انه قياس في اللغة، فلا يصح لما سبق . ثم هو منقوض بالخبر والشرط ، كما سبق . كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث ان التخصيص قد يكون بدليل العقل والحس . ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ ، ان النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ ، بخلاف الاستثناء .

وعن الوجه الرابع بالفرق ، وهو أن الكفارة رافعة لاثم الحنث ، لا لنفس الحنث ، والاستثناء مانع من الحنث، فما التقيا في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر . كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ، ولا قياس في اللغة على ما سبق .

المسألة الثانية

اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس: فجوزه أصحاب ابي حنيفة ومالك ، والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون .

واما اصحابنا ، فمنهم من قال بالنفي ، ومنهم من قال بالاثبات .

---

١ ـ هذا الأثر ذكره ابن جرير وابن كثير من طريق سليمان الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس والأعمش مدلس وقد عنعن ولما سئل عن سماعه الأثر من مجاهد قال: حدثني به ليث بن أبي سليم . وليث ضعيف .

احتج من قال بالبطلان بعضه بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثنى، ومنه نقول ثنيت الشيء إذا عطفت بعضه على بعض، وثنيت فلاناً عن رأيه. وثنيت عنان الفرس.

وحقيقته انه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غــير متحقق في مثل قول القائل (رايت الناس الا الحمر) لأن الحمر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه، حتى يقال باخراجها وثنيها عنه؛ بل الجملة الاولى باقية بحـــالها، لم تتغير، ولا تعلق للثاني بالأول اصلا. ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ، ولايمكن ان يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى، بين المستثنى والمستثنى منه، والا لصح استثناء كل شيء من كل شيء، ضرورة انه ما من شيئين الا وهما مشتركان في معنى عام لهما. وليس كذلك. كيف وانه لو قال القائل: (جاء العلماء إلا الكلاب، وقدم الحاج الا الحمير) كان مستهجناً لغــة وعقلا، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً الى اهل اللغة.

ولقائل ان يقول: لانسلم ان الاستثناء مأخوذ من الثنى، بل من التثنية، وكأن الكلام كان واحداً فثنى، وليس احد الأمرين اولى من الآخر.

فان قيل: لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنية، لكان كل ما وجد فيه معنى التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك.

قلنا: ولو كان مأخوذاً من الثنى، لكان كل ما وجد فيه الثنى والعطف استثناء، وليس كذلك، ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، او عطف عنان الفرس إنه استثناء.

قولكم ان الاستثناء استخراج بعض ماتناوله اللفظ دعوى في محل النزاع؛ وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول للمستثنى تحت المستثنى منه. وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة. ولهذا فانه لو قال القائل في دعائه « يارب الكلاب والحمير وخالقهم، ارزقني واعطني » كان مستهجناً. وان كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى.

ثم وان سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقة، فما المانع من صحته، نظرا إلى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم

المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي انه لو قال القائل «لفلان على مائة درهم الا ثوباً» فانه يصح ويكون معناه الاقيمة ثوب، لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما، وكما قاله ابو حنيفة في استثناء المكيل من الموزن؛ وبالعكس، لاشتراكهما في علة الربا

قولكم. لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء، ليس كذلك. وما المانع ان تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه، كما اذا قال القائل «ليس لي نخل الا شجر، ولا إبل الا بقر، ولا بنت الا ذكر» ولا كذلك فيما إذا قال «ليس لفلان بنت الا انه باع داره».

واما القائلون بالصحة، فقد احتجوا بالمنقول والمعقول:

اما المنقول؛ فمن جهة القرآن. والشعر. والنثر.

اما القرآن. فقوله تعالى «واذ قلنا للملائكة: اسجدوا لآدم. فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين» وابليس لم يكن من جنس الملائكة؛ لقوله تعالى في آية اخرى «الا ابليس كان من الجن، ففسق عن امرربه» والجن ليسوا من جنس الملائكة، ولانه كان مخلوقاً من نار على ما قال (خلقتني من نار) والملائكة من نور؛ ولأن ابليس له ذرية على ماقال تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) ولا ذرية للملائكة، فلايكون من جنسهم؛ وهو مستثنى منهم. وقوله تعالى (افرايتم ما كنتم تعبدون، انتم وآباؤكم الاقدمون، فانهم عدو لى؛ الا رب العالمين) استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها، والباري تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات. وقوله تعالى (مالهم به من علم الا اتباع الظن) استثنى الظن من العلم، وليس من جنسه. وقوله تعالى (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيا، الا قيلا سلاماً سلاماً) استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه. وقوله تعالى «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم» والتجارة ليست من جنس الباطل؛ وقد استثناها منه. وقوله تعالى: «فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون، الا رحمة منا» استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ، وليست من جنسه. وقوله تعالى «لاعاصم اليوم من امر الله الا من رحم» ومن رحم ليس بعاصم، بل معصوم، وليس المعصوم من جنس العاصم

وقوله تعالى « وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً ، الا خطأ » استثنى الخطأ من القتل ؛ وليس من جنسه .

واما الشعر : فمن ذلك قول القائل منهم :

وبلدة ليس بهـــا انيس الا اليعافير والا العيس (١)

والعيس ليست من جنس الانيس .

وقال النابغة الذبياني :

وقفت فيها اصيلا لا أسائلها عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا أواري لأيا ما أبينهـــا والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

والأ واري ليست من جنس الأحد

وقال :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب (٢)

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها ، بل فخرا لهم ؛ وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها .

وأما النثر : فقول العرب : مازاد الا مانقص ، وما بالدار احـــد الا الوتد ؛ وما جاءني زيد الا عمرو . استثنوا النقص من الزيادة ، والوتد من احد ، وعمراً من زيد ، وليس من جنسه .

---

١ ـ قائل البيت هو عامر بن الحارث النمري المعروف بجران العود (بفتح العين) لقب بذلك لقوله يخاطب امرأتيه :

خـــذا حـــذراً ياجارتي فانني رأيت جران العود قد كاد يصلح

يعنى أنه كان اتخذ من جلد العود سوطا يضرب به نساءه . واليعافير : أولاد البقر الوحشية والعيس : إبل بيض يخالط بياضها شقرة .

٢ ـ أي النابغة الذبياني واسمه زياد بن معاوية أبو أمامة الغطفاني المضري . والبيت من قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث : مطلعها .

كليني لهم ياأميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

تطاول حتي قلت ليس بمنقض وليس الذي يرعى النجوم بآيب

وأما المعقول: فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فصح ، كاستثناء الدراهم من الدنانير ، وبالعكس .

ولقائل أن يقول : أما الآية الأولى ، فلا نسلم أن ابليس لم يكن من جنس الملائكة . قولكم انه كان من الجن ، قلنا : لا منافاة بين الامرين : فانه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان ، وكان ابليس رئيسهم، وتسميته جنيا لنسبته الى الجنة كما يقال بغدادي ومكي . ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه ؛ ويدل على كونه من الملائكة أمران : الاول أن الله تعالى استثناه من الملائكة ، والأصل أن يكون من جنسهم للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره الثاني أن الامر بالسجود لآدام إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى « واذ قلنــــا للملائكة : اسجد لآدام » ولو لم يكن ، ابليس من الملائكة، لما كان عاصياً للامر المتوجه الى الملائكة ، لكونه ليس منهم ؛ اذ الاصل عدم أمر وراء ذلك الامر . ودليل عصيانه قوله تعالى « الا ابليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين » .

قولكم ان ابليس له ذرية ، ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة . فلئن قلتم بأن التوالد لا يكون الا من ذكر وأنثى ، والملائكة لاإناث فيهم، بدليل قوله تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » ذكر ذلك في معرض الانكار والتوعد على قول ذلك .

قلنا انما يلزم من ذلك الاناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية الا من جنسين ، وهو غير مسلم .

قولكم : ان ابليس مخلوق من نار، والملائكة من نور، لامنافاة أيضا بين ذلك وبين كونه من الملائكة .

وأما الآية الثانية : فاستثناء الرب تعالى فيها من المعبودين ، وذلك قــوله : « ما كنتم تعبدون، وهم كانوا ممن يعبد الله مع الاصنام ، لانهم كانوا مشركين ، لا جاحدين لله تعالى ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس .

وأما الآية الثالثة ، فجوابها من وجهين :

الاول أن قوله تعالى « ما لهم به من علم الا اتباع الظن» عام في كل ما يسمى علما ، والظن يسمى علماً ، ودليله قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » وأراد « إن ظننتموهن » لاستحالة اليقين بذلك ؛ وذلك ان كان من الاسماء المتواطئة ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس ، وان كان من الاسماء المشتركة أو المجازية ، فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق .

الثاني أن (إلا) فيها ليست للاستثناء ، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات .

وأما استثناء (اليعافير والعيس) من (الانيس)،فليس استثناء من غير الجنس لانها مما يؤنس بها ، فهي من جنس الانيس ، وان لم تكن من جنس الانس ، بل وقد يحصل الانس بالاثار والابنية والاشجار ، فضلا عن الحيوان .

وأما استثناء (الاواري) من (أحد) فانما كان لانه كما يطلق الاحـد على الآدمي ، فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات ولذلك يقال : رأيت أحد الحمارين ، وركبت أحد الفرسين ؛ ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين ، فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الاواري مما يصدق عليها لفظة (أحد) وبتقدير أن لا يكون من الجنس،فالا ليست استثنائية حقيقة ، بل بمعنى (لكن) كما سبق .

وأما (فلول السيوف) فهو عيب في السيوف ، وان كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لاربابها ، فهو في الجملة استثناء من الجنس .

وقول العرب (ما زاد الا ما نقص) تقديره : ما زاد شيء الا الذي نقص اي ينقص ، وهو استثناء من الجنس .

وقولهم (ما في الدار احد الا الوتد) فجوابه كما سبق في(الاوارى) من احد (وقوله (ما جاءني زيد إلا عمرو) فالا بمعنى (لكن)

وما ذكروه من المعقول ، قولهم : ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فشيء لا اشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس .

واما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس ، فهو ايضاً محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس، وان تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فآيل الى الاستثناء من الجنس .

المسألة الثالثة

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله «له علي عشرة الا عشرة»(١) وانما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر .

فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال « له على عشرة الا تسعة » لم يلزمه سوى درهم واحد .

القاضى ابو بكر في آخر اقواله ، والحنابلة وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك.

وزاد القاضي أبو بكر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوى .

وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح،فلا يقول «له على مائة الا عشرة ، بل خمسة » أو غير ذلك .

احتج من قال بصحة استثناء الأكثر والمساوى بالمنقول والمعقول ، والحكم .

اما المنقول ، فمن جهة القرآن ؛ والشعر .

اما القرآن فقوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ؛ الا من اتبعك من الغاوين » وقال « لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » فان استووا فقد استثنى المساوى ، وان تفاوتوا ، فايهما كان اكثر فقد استثناه .

كيف وان الغاوين اكثر ، بدليل قوله تعالى « وقليل من عبادي الشكور » وقوله تعالى « ولا تجد اكثرهم شاكرين » وقوله تعالي « وما اكثر الناس ، ولو حرصت بمؤمنين » و«لكن اكثرهم لا يعقلون » ، و « لايؤمنون » .

واما الشعر فقوله :

ادوا الى نقصت تسعين من مائة * ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا

---

١ ــ ذكر القرافي عن ابن طلحة المالكي في كتابه المدخل : لو قال رجل لامرأته انت طالق ثلاثا الاثلاثا لم تطلق. وذلك يدل على صحة استثناء الكل .

واما المعقول: فهو (ان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها)، فجاز اخراج الاكثر به، كالتخصيص بالدليل المنفصل، و كاستثناء الاقل.

هذا مايخص الأكثر.

واما المساوي: فدليله قوله تعالى «يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه» استثنى النصف، وليس بأقل (١).

واما الحكم فعام للاكثر والمساوي، وهو انه لو قال «له علي عشرة» واستثنى منها خمسة، او تسعة، فانه يلزمه في الأول خمسة، والثاني درهم، باتفاق الفقهاء. ولولا صحة الاستثناء لماكان كذلك.

وفي هذه الحجج ضعف، اذ لقائل ان يقول: اما الآية فالغاوون فيها، وان كانوا اكثر من العباد المخلصين، بدليل النصوص المذكورة، فلانسلم ان (إلا) في قوله (الا من اتبعك من الغاوين) للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن). وان سلمنا انها للاستثناء، ولكن نحن انما نمنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثني والمستثنى منه مصرحا به، كما اذا قال «له علي مائة الا تسعة وتسعين درهما» واما اذا لم يكن العدد مصرحا به كما اذا قال له (خذ ما في الكيس من الدراهم سوي الزيوف منها) فانه يصح، وان كانت الزيوف في نفس الأمر اكثر في العدد، وكما اذا قال «جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم» فانه يصح من غير استقباح، وان كان عدد الأوباش منهم اكثر.

واما الشعر: فلا استثناء فيه، بل معناه: ادوا المائة التي سقط منها تسعون، ولا يلزم ان يكون سقوطها بطريق الأستثناء.

وما ذكروه من المعقول: فحاصله يرجع الى القياس في اللغة، وهو فاسد كما سبق كيف والفرق بين الاصل والفرع واقع من جهة الاجمال.

---

١ ــ هذا الاستدلال مبني على ان (نصفه) بدل من (قليلا) فيكون في حكم المستثنى من الليل، والتقدير قم الليل الا نصفه. والجواب عنه فيما بعد مبني على ان (نصفه) بدل من (الليل) والتقدير قم نصف الليل الا قليلا، وكل من الا عرابين قال به جماعة من العلماء.

واما التخصيص فمن جهة انه قد يكون بدليل منفصل،وبغير دليل لفظي، كما يأتي
واما استثناء الاقل ،فلكونه غير مستقبح ، كما اذا قال (له على عشرة الا درهما) ولا كذلك قوله (له على مائة الا تسعة وتسعين) .

واما قوله تعالى (ياايها المزمل) فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف ، اذ النصف غير مستثنى وانما هو ظرف للقيام فيه ، وتقديره: قم الليل نصفه الا قليلا.

واما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطأ ، فان من لا يرى صحة استثناء الأكثر والمساوي ، فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق. ولو قال (له على عشرة الا عشرة) لزمه العشرة ، وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر والمساوى .

واما من قال بامتناع صحة استثناء الاكثر والمساوي، فقد احتج بأن الاستثناء على خلاف الاصل ، لكونه انكاراً بعد إقرار ، وجحدا بعد اعتراف. غير انا خالفناه في استثناء الاقل لمعنى لم يوجد في المساوي والأكثر ، فوجب ان لا يقال بصحته فيه.

وبيان ذلك من وجهين :

الاول: أن المقر بما أقر بمال، وقد وفي بعضه غير انه نسيه لقلته ،وعند اقراره ربما تذكره فاستثناه . فلو لم يصح استثناؤه لتضرر ، ولا كذلك في الاكثر والنصف ،لانه قلما يتفق الذهول عنه .

والثاني أنه اذا قال (له على مائة إلا درهما) لم يكن مستقبحاً وإذا قال (له علي مائة إلا تسعة وتسعين) كان مستقبحا والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم .

وهذه الحجة ضعيفة أيضاً ، اذ لقائل أن يقول : لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل ، والقول بأنه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك ان لو لم يكن المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة والا فلا . وان سلمنا عدم الاتحاد ، ولكن لا نسلم مخالفة ذلك الاصل ، بل الأصل قبوله لا مكان صدق المتكلم به ، ودفعاً للضرر عنه ، ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل. والقول بأن ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله . ولهذا ، فانه لو قال (له على عشرة الا درهما) كان مستحسناً ولو قال (له على عشرة الا دانقا ودانقاً . . .) الى تمام عشرين مرة ، كان في غاية الاستقباح ، وما منع ذلك من صحته واستعماله لغة .

الجمل المتعاقبة بالواو ، اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها عند اصحاب الشافعي رضي الله عنه ، والى الجملة الاخيرة عند اصحاب ابي حنيفة .

وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة: ان كان الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن الاولى ، ولايضمر فيها شيء مما في الأولى ، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ،لأن الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة الأولى ، مع استقلالها بنفسها الى غيرها ، الا وقد تم مقصوده منها .

وذلك على اقسام اربعة :

الاول: ان تختلف الجملتان نوعا؛ كما لو قال (أكرم بني تميم؛ والنحاة البصريون(١) الا البغاددة) اذ الجملة الاولى أمر ، والثانية خبر .

القسم الثاني: أن تتحدا نوعا وتختلفا اسماً وحكما؛ كما لو قال (اكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال) اذهما أمران .

الثالث: أن تتحدا نوعا ، وتشتركا حكما، لااسماً كما لو قال (سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال » .

الرابع: ان تتحدا نوعا ، وتشتركا اسماً لا حكما ،ولا يشترك الحكمان في غرض من الاغراض ، كما لو قال « سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال » .

وأقوى هذه الاقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول ثم الثاني ، ثم الثالث والرابع .

وأما ان لم تكن الجملة الاخيرة مضربة عن الاولى ، بل لها بها نوع تعلق ، فالاستثناء راجع الى الكل ، وذلك أربعة اقسام .

القسم الاول : ان تتحد الجملتان نوعا واسماً ،لاحكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال (أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال) لاشتراكهما في غرض الاعظام .

١ ـ « والنحاة البصريون » مبتدا وخبر اى والنحاة هم البصريون . الخ

الثاني: ان تتحد الجملتان نوعا ، ونختلفا حكما؛ واسم الاولى مضمر في الثانية كما لو قال (أاكرم بني تميم ، واستأجرهم (الا الطوال) .

القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله، كما لو قال (اكرم بني تميم وربيعة الا الطوال).

القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة؛ الا انه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم ،أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف، فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلده » امر ، وقوله «ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً » نهي ، وقوله « وأولئك هم الفاسقون » خبر . غير انها داخلة تحت القسم الاول من هذه الاقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة تحت القسم الثاني، من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها

وذهب المرتضى من الشيعة الى القول بالاشتراك ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب الى الوقف .

والمختار، انه مهما ظهر كون (الواو) للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الأخيرة ، كما في القسم الاول من الاقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق احدى الجملتين بالأخرى ؛ وهو ظاهر . وحيث امكن ان تكون (الواو) للعطف او الابتداء ؛ كما في باقي الأقسام السبعة فالواجب إنما هو الوقف .

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها . ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود الى الجميع :

الحجة الاولى : ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، ولهذا فانه لا فرق في اللغة بين قوله « اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة، الا من تاب » وبين قوله « اضرب من قتل وسرق وزنا ، الا من تاب » فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء الى الجميع .

وهي غير صحيحة . وذلك لأنه إن قيل انه لافارق بين الجملة والجملتين في امر ما ، لزم ان يكون المتكثر واحداً ، والواحد متكثرا ،وهو محال.وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم؛ ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، ولا سبيل اليه ؛ لما تقدم

الحجة الثانية ان الاجماع منعقد على انه لو قال « والله لا أ كلت الطعام، ولا دخلت الدار،ولا كلمت زيداً»واستثنى بقوله : « ان شاء الله » انه يعود الى الجميع.

وهذه الحجة أيضاً باطلة ، فان العلماء ؛ وان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فمجاز ، وليس باستثناء حقيقة، بل ذلك شرط، كما في قوله « إن دخلت الدار» ويدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد ، مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء ؛ وذلك كقوله « أنت طالق ان شاء الله» ولو قال « أنت طالق طلقة إلا طلقة » لم يصح ، ووقع به طلقة . وكذلك اذا قال « له على درهم إلا درهما » واذا كان شرطاً ، فلا يلزم من عوده الى الجمع عود الاستثناء، إلا بطريق القياس ، ولا بد من جامع مؤثر . ومع ذلك ، يكون قياسا في اللغة ،وهو باطل بما سبق . وبهذا يبطل الحاقهم الاستثناء بالشرط،وهو قولهم: الاستثناء غير مستقل بنفسه ، فكان عائداً الى الكل ، كالشرط ، وهو ما اذا قال «اكرم بني تميم ،وبني ربيعة ان دخلوا الدار »كيف والفرق ظاهر فان الشرط وان كان متأخراً في اللفظ فهو متقدم في المعني لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله : اكرم بني تميم وبني ربيعة ان دخلوا الدار في معنى قوله : ان دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فاكرمهم ولو صرح بذلك كان صحيحاً ، ولا كذلك في الاستثناء . ولهذا فانه لو قال «الا أن يتوبوا ، اضرب بني تميم وبني ربيعة » لا يكون صحيحا .

الحجة الثالثة أن الحاجة قد تدعو الى الاستثناء من جميع الجمل ؛ وأهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل ، وذلك كما لو قال « ان دخل زيد الدار فاضربه ، الا أن يتوب ، وان زنا فاضربه الا ان يتوب » فلم يبق سوي تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة .

ولقائل أن يقول : وان كان ذلك مطولا ، غير أنه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين ، فلا يكون مستقبحاً ، وان كان مستقبحاً فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن وهو غير مسلم . ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك ؛ فانه يصح لغة ويثبت حكمه ، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك .

الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح أن يعود الى كل واحدة من الجمل ، وليس البعض أولى من البعض ، فوجب العود الى الجميع ، كالعام .

ولقائل ان يقول : كونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ، ولهـذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء ومجازا في شيء ؛ فهو صالح للحمل على المجاز، ولا يجب حمله على المجاز .

وما ذكروه من الالحاق بالعموم فغير صحيح ؛ لما علم مراراً .

الحجة الخامسة أنه لو قال « على خمسة وخمسة الاستة » فانه يصح . ولو كان مختصا بالجملة الاخيرة لماصح ؛ لكونه مستغرقا لها .

قلنا : لا نسلم صحة الاستثناء (على رأي لنا) . وان سلمنا ؛ فانما عاد الى الجميع ، لقيام الدليل عليه ؛ وذلك لانه لا بد من إعمال لفظه مع الامكان ، وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستغرقا لها وهو صالح للعود الى الجميع فحمل عليه . ومع قيام الدليل على ذلك ، فـلا نزاع . وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم .

الحجة السادسة انه لو قال القائل (بنو تميم وربيعة أكرموهم الا الطوال) فان الاستثناء يعود الي الجميع . فكذلك اذا تقدم الأمر بالأكرام ، ضرورة اتحاد المعنى.

ولقائل أن يقول : حاصل ماذكروه يرجع الي القياس في اللغة ، وهو باطل لماعلم ، كيف والفرق ظاهر ؛ لأنه اذا تأخر الأمر عن الجمل ، فقد اقترن باسم الجميع . وهو قوله (اكرموهم) بخلاف الأمر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين بل باسم الفريق الاول

الحجة السابعة أنه اذا قال القائل (اضربوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار) فمعناه من دخل من الفريقين . ولقائل ان يقول : ليس تقدير هذا المعنى اولى من تقدير (الا من دخل من ربيعة) .

واما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة . فمن جهة النص والمعقول.

اما النص: فقوله تعالي (والذين يرمون المحصنات . ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا . واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) فانه راجع الى قوله (وأولئك هم الفاسقون) ولم يرجع الي الجلد بالاتفاق.

وايضا قوله تعالي (فتحرير رقبة مؤمنة . ودية مسلمة الي اهله) وقوله (الا ان يصدقوا) راجع الى الدية دون الا عتاق باتفاق .

قلنا اما الآية الاولى . فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها بل هو عائد الي جيع الجمل عـدا الجلد . لدليل دل عليه . وهو المحافظة على حق الآدمي .

أما الآية الاخرى ؛ فإنما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق ، لانه حق الله تعالى وتصدق الولى لايكون مسقطا لحق الله تعالى .

وأما من جهة المعقول فحجج :

الحجة الاولى أن الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائداً الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاولى ؛ فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة ، والا كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل ؛ وذلك كما لو قال (له على عشرة الا أربعة الا إثنين) فان الاستثناء الثاني يختص بالاربعة دون العشرة .

ولقائل أن يقول : الاستثناء الثاني: اما ان يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف . فان كان الاول ، فهو راجع إلى الجملة المستثني منها كقوله «له على عشرة الا ثلاثة ؛ والا اثنين » فيكون المقر به خمسة . وان كان الثاني ، كقوله « له على عشرة الا أربعة الا اثنين » فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة ، وذلك ان الاستثناء الثاني لو عاد الى الجملة المستثنى منها فاما أن يعود اليها لا غير، أو اليها والى الاستثناء : الأول ممتنع ، لأن الاجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني ، فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الاجماع ، وان كان عائداً الى الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات ، فالاستثناء منه يكون نفيـاً لأن الاستثناء من الاثبات نفي والاستثناء من الاستثناء يكون اثباتا لأن الاستثناء من النفي اثبات

على ما يأتي تقريره عن قريب وذلك ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه ان يكون قد اثبت لعوده (٣) الى احدهما مثل ما نفاه عن الآخر، ويكون جابراً للنفي بالاثبات ، ويبقى ما كان متحققا قبل الاستثناء الثاني بحاله ، وفيه الغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الاجماع .

الوجه الثاني: انه يلزم منه أن يكون بعوده الى الجملة الاولى قد نفى عنها مثل ما اثبته لها بعوده الى الاستثناء الثاني ؛ فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي شيء واثباته بالنسبة الى شيء واحد ؛ وهو محال .

الحجة الثانية : أن الجملة الاخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعا من العود اليها كالسكوت .

ولقائل ان يقول : انما يصح ذلك ان لو لم يكون الكلام بمنزلة جملة واحدة . واما اذا كان كالجملة الواحدة ، فلا .

الحجة الثالثة انه استثناء تعقب جملتين ؛ فلا يكون بظاهره عائداً اليهما ، كما لو قال « انت طالق ثلاثاً وثلاثا الا أربعة » فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع به طلقتان لا ثلاث طلقات .

قلنا : لا نسلم امتناع عوده الى الجميع، بل هو عائد الى الجميع ، والواقع طلقتان على رأى لنا ،وان سلمنا امتناع عوده الى الجميع فلأن المعتبر من قوله « ثلاثاً وثلاثا» انما هو الجملة الأولى دون الثانية. فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقاً وهو باطل .

الحجة الرابعة: ان دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه . والشك لا يرفع اليقين .

قلنا لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ، ثم وان كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة ، فهو مانع من اختصاصه بالجملة الاخيرة لجواز عوده بالدليل الى الجملة المتقدمة دون المتأخرة؛ ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه ، وهو عائد عند اكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة .

---

٣ ـ لعوده ـ لعله بعوده .

الحجة الخامسة : انه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة اليه.ولا يستقل بنفسه مست الحاجة الى عوده الى غيره، وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده الى مايليه، فلاحاجة الى عوده الى غيره،اذهو خارج عن محل الحاجة .

وانما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين .

الاول: انه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى مايليه لامتناع عوده الى غيره بالاجماع .

الثاني : أنه قريب منه والقرب مرجح ، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم « جاء زيد وعمرو أبوه منطلق » الى عمرو، لكونه أقرب مذكور،(١) فكان مايلي الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالفاعلية أولى: كقولهم « ضربت سلمى سعدى » .

وهذه الحجة أيضا مدخولة ؛ إذ لقائل أن يقول ماذكرتموه إنما يصح ان لو لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى كل ماتقدم . وذلك غير مسلم ، واذا كانت الحاجة ماسة الى عوده الى كل ماتقدم ، فلاتكون الحاجة مندفعة بعوده الى ما يليه فقط .

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة . وان سلمنا أنه لا ضرورة ، ولكن لم قلتم بامتناع عوده الى ماتقدم وان لم تكن ثم ضرورة ، ولهذا فانه لوقام دليل على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عائداً اليه اجماعا . وانما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا .

الحجة السادسة : ذكرها القلانسي ، وهي ان قال : نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات انما كان بالفعل المتقدم باعانة (الا) على ما هو مذهب اكابر البصريين ، فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل لكان ما بعد(الا) منتصبا بالافعال المقدرة في كل جملة ، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد ، وذلك لا يجوز، لأنه بتقدير مضادة احد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوبا معا ، وذلك كما لو قلت « ما زيد بذاهب، ولا قام عمرو » وهو

---

١ ــ فكان ــ فيه تحريف والصواب كما أن .

محال ، ولانه اما ان يكون كل واحد مستقلا بالاعمال او لا كل واحد منها مستقل او المستقل البعض دون البعض فان كان الاول ، لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ،ضرورة انه لامعنى لكون كل واحد مستقلا الا ان الحكم ثبت به دون غيره . وان كان الثاني؛ فهو خلاف الفرض، وان كان الثالث؛ فليس البعض اولى من البعض .

ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا قال « قام القوم الا زيداً » ان زيداً منصوب بقام، وان سلمنا انه منصوب بقام ، لكن بالفعل المحقق او المقدر في كل جملة . الاول مسلم ؛ والثاني ممنوع والفعل المحقق غير زائد على واحد .

واما حجج القائلين بالاشتراك فثلاثة .

الحجة الأولى: انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء الى مايليه او الى الكل ، ولو كان حقيقة في احد هذه المحامل دون غيره، لما حسن ذلك. وذلك يدل على الاشتراك .

وهذه الحجة مدخولة ، لجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا ، كما تقوله الواقفية ، او لانه حقيقة في البعض ؛ مجاز في البعض ، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيما تقدم.

الحجة الثانية انه يصح اطلاق الاستثناء، وارادة عوده الى مايليه، والى الجمل كلها ، والى بعض الجمل المتقدمة دون البعض ، باجماع اهل اللغة ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، والمعاني مختلفة فكان مشتركا .

ولقائل أن يقول: متى يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم او اذا لم يفض الى ذلك .

الاول ممنوع .والثاني مسلم . ثم وان كان ذلك هو الاصل مطلقاً غير انه امر ظني . ولم قلتم بامكان التمسك به فيما نحن فيه،على ماهو معلوم من قاعدة الواقفية .

الحجة الثالثة: أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها ! فكان احتمال عوده الى مايليه والى جميع الجمل مساويا ، كالحال، وظرف الزمان، والمكان،في قوله «ضربت زيداً وعمراً قائما في الدار يوم الجمعة »

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة ماذكره في الحال والظرف بل هو عائد إلى الكل أو مايليه على اختلاف المذهبين ، وان سلم ذلك غير أنه آيل الى القياس في اللغة ؛ وهو باطل كما سبق .

مذهب أصحابنا أن الاستثناء من الاثبات نفي ، ومن النفي اثبات ، خلافا لابي حنيفة .

ودليلنا في ذلك ان القائل اذا قال « لا اله الا الله» كان موحداً مثبتاً للالوهية لله (سبحانه) وتعالى ، ونافياً لها عما سواه . ولو كان نافياً للالوهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى ، لما كان ذلك توحيداً لله تعالى : لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالي ، وذلك خلاف الاجماع .

وايضاً فانه اذا قال القائل : لاعالم في البلد الازيد كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته ، وكان ذاك متبادراً الى فهم كل سامع لغوى ، ولو كان نافياً للعلم عما سوى زيد ، غير مثبت للعلم لزيد لماكان كذلك . وعلى هذاالنحو في كل ماهو من هذا القبيل .

فان قيل : لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً ، لكان قوله ﷺ (لا صلاة الا بطهور ، ولا نكاح الا بولي ؛ ولا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء) مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي ؛ والبيع عند المساواة ولما لم يكن كذلك ، علم ان المراد بالاستثناء اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه وانه غير متعرض لنفيه ولا إثباته .

قلنا. الطهور، والولي، والمساواة، لا يصدق عليه اسم مااستثنى منه، فكان استثناء من غير الجنس ؛ وهو باطل بما تقدم ، وانما سيق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلاة، والولي في النكاح، والمساواة في صحة بيع البر بالبر . والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط ، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي أو فوات شرط آخر ، أو وجود مانع ، والله أعلم .

النّوع الثّاني - التخصيص بالشّرط

والنظر في حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوى وأحكامه

أما حده ، قال الغزالي : هو مالم يوجد المشروط دونه ، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده . وهو فاسد من وجهين :

الاول : ان فيه تعريف الشرط بالمشروط ، والمشروط مشتق من الشرط ،فكان أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع .

الثاني : أنه يلزم عليه جزء السبب اذا اتحد ، فانه لا يوجد الحكم دونه ، ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده . وليس بشرط (١) .

وقال بعض اصحابنا الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره ، لافي ذاته (٢) .

وهو فاسد أيضاً فان الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه عالما . ولاتأثير ولا مؤثر .

والحق في ذلك أن يقال . الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب .

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم ، وهو ظاهر وشرط السبب،من حيث إنه يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب السبب ، ولا جزءه ، وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه، وعن انتفاء المدرك المعين وجزئه.

وهو منقسم الى شرط عقلي .كا لحياة للعلم والإرادة .

والى شرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم .

والي لغوي . وصيغة كثيرة . وهي: ان الخفيفة.واذا. ومن وماومهما.وحيثما. وأينما . واذما .

---

١ ـ أي ان التعريف غير مطرد حيث وجد التعريف ولم يوجد المعرف .

٢ ـ كان فيه تحريفا ولعل الصواب مايتوقف عليه المؤثر في تأثيره لافي ذاته ، وفي معناه ماقال غيره مايتوقف تأثير المؤثر عليه .

وأم هذه الصيغ (إن) الشرطية ؛ لانها حرف . وما عداها من أدوات الشرط اسماء . والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هوالحروف (١)ولانها تستعمل في جميع صور الشرط . بخلاف اخواتها ، فان كل واحدة (منها) تختص بمعنى لاتجري في غيره : (فمن) لمن يعقل ، و (ما) لما لا يعقل . و(اذا) لمالا بد من وقوعه كقولك اذا احمر البسر فأتنا ونحو ذلك .

واما أحكامه : فمنها أنه يخرج من الكلام مالو لاه لدخل فيه ؛ وذلك ضربان

الاول: أن يخرج منه ماعلمنا خروجه بدليل آخر . كقوله(أ كرم بني تميم أبداً ان استطعت) فإنه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة . وان كان ذلك معلوما . دون قوله : فيكون قوله مؤكدا .

الثاني: انه يخرج منه مالا يعلم خروجه دونه . كقوله (ا كرم بني تميم ان دخلوا الدار) فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار : ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال (٢) ولم يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا . فكان مخصصاً للعموم .

وعلى كل تقدير . لايخلوا اما ان يتحد الشرط والمشروط : او يتعدد المشروط أو بالعكس . او يتعددان معاً (٣) .

فان اتحد الشرط والمشروط فمثاله ماسبق .

واما ان اتحد الشرط وتعدد المشروط . فاما ان تكون المشروطات على الجمع . وعلى البدل، فان كانت على الجمع ، كقوله (ان دخل زيدا الدار فاعطه ديناراودرهما) وان كانت على البدل كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه ديناراودرهما) فالحكم كما لو اتحد المشروط .

---

١ ــ والأصل في افادة المعاني للأسماء انما هو الحروف ــ فيه تحريف والصواب والاصل في افادة المعاني انما هو الحروف لا الأسماء .

٢ ــ فيه اعتراف بأن للعموم صيغا وضعت في لغة العرب لإفادته .

٣ ــ أو يتعددان معا ــ فيه تحريف والصواب أو يتعددامعا، لأنه معطوف على المنصوب بأن .

واما ان تعدد الشرط، واتحد المشروط : فاما ان تكون الشروط على الجمع او البدل.
فان كان الاول ، فكقوله (اكرم بني تميم ابدا ان ادخلو الدار والسوق) فمقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما .
وان كان على البدل كقوله (اكرم بني تميم ان دخلو السوق او الدار) فمقتضى ذلك توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين ، واختلاله عند اختلالهما جميعاً .
وأما ان تعدد الشرط والمشروط ، فاما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع أو البدل ، أو الشرط على الجمع ، والمشروطات على البدل ، أو بالعكس .
فان كان القسم الاول: كقوله (ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً ودينار) فالاعطاء متوقف على اجتماع الشرطين، ومختل باختلالهما، او باختلال احدهما .
وان كان القسم الثاني: فكقوله (ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما او ديناراً) فاعطاء احد الامرين متوقف على تحقق احد الشرطين ، واختلاله بمجموع الامرين .
وان كان القسم الثالث كقوله «ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهما او دينار» فاعطاء احد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين، واختلاله باختلال احدهما.
وان كان الرابع : كقوله «ان دخل زيد الدار او السوق، فأعطه درهما ودينارا» فاعطاء الامرين متوقف على احد الشرطين ومختل باختلالهما معاً ، وسواء كان حصول الشرط دفعة ، اولا دفعة ؛ بل شيئاً فشيئا .
ومن احكامه: انه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم في الاستثناء، وانه يجوز تقديمه على المشروط وتأخيره ، وان كان الوضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام والتقدم على المشروط لفظاً ، لكونه متقدما عليه في الوجود طبعاً . ولو تعقب الشرط للجمل المتعاقبة ؛ فقد اتفق الشافعي وابو حنيفة على عوده الى جميعها، خلافا لبعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة او متأخرة .
والكلام في الطرفين فعلى ماسبق في الاستثناء .
والمختار كالمختار ، ولا يخفى وجهه .

النّوع الثّالِث - تخصيص العَـام بالصّفة

وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة اوجمل :

فان كان الأول: كقوله « اكرم بني تميم الطوال» فانه يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار ، فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة (١) .

وان كان الثاني : كقوله « اكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال» فالكلام في عود الصفة الى ما يليها ؛ او الى الجميع كالكلام في الاستثناء .



١ ـ ابى الله إلا أن يتكرر من الآمدي الاعتراف بأن للعموم صيغا وضعت له في لغة العرب .

النوع الرابع - التخصيص بالغاية

وصيغها الى، وحتى، ولا بد وان يكون حكم مابعدها مخالفا لما قبلها، والا كانت الغاية وسطا ، وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك الغاء دلالة الى ، وحتى، وهي لا تخلو ايضا، اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جمل متعددة .

فان كان الأول ، فاما ان تكون الغاية واحدة ، او متعددة .

فان كانت واحدة كقوله « اكرم بني تميم ابداً الى ان يدخلوا الدار » فان دخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولو ذلك لعم الاكرام حالة مابعد الدخول

وان كانت متعددة فلا يخلو اما ان تكون على الجمع ، او على البدل .

فالاول : كقوله « اكرم بني تميم ابداً الى ان يدخلو الدار ، ويأ كلو الطعام » فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغايتين ، دون ما بعدهما .

والثاني : كقوله «اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا الدار اوالسوق » فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء احدى الغايتين ، ايها كانت ، دون ما بعدها

واما ان كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة ، فالكلام في اختصاصها بما يليها . وفي عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء ؛ وسواء كانت الغاية واحدة او متعددة ، على الجمع او البدل . ولا تخفى امثلتها . ووجه الكلام فيها . وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها. كقوله «الى ان تطلع الشمس» او غير معلومة الوقت . كقوله « الى دخول الدار » .

القسم الثاني

في التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة

المسألة الأولى

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي . خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين .

ودليل ذلك ان قوله تعالى «الله خالق كل شيء» وقوله «وهو على كل شيء قدير» متناول بعموم لفظه لغة ، كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشياء حقيقة ، وليس خالقا لها ، ولا هي مقدورة له ، لاستحالة خلق القديم(١) الواجب لذاته واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل ، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ ، ، وذلك مما لاخلاف فيه بين العقلاء ؛ ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك ، فمن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك ، فهو موافق على معنى التخصيص ، ومخالف في التسمية

وكذلك قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فان الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لايفهم، ولامعنى للتخصيص سوى ذلك .

فان قيل : نحن لاننكر ان ذات الباري تعالى وصفاته وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ . وانما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة اوجه .

---

١ ـ اسماء الله وصفاته توقيفية، ولم يرد في كتابه سبحانه ولافي سنة رسوله ﷺ تسميته بالقديم ولا اضافة القدم إليه أو الى صفة من صفاته سبحانه؛ فيجب أن لا يسمى سبحانه بذلك وألا يضاف اليه، وخاصة أن القدم يطلق على مايذم كالبلي وطول الزمن؛ وامتداده في الماضي، وان كان لمن اتصف بــه ابتداء في الوجود انظر ص ١٢ ج ١

الاول: ان التخصيص اخراج بعض ماتناوله االلفظ عنه وهو غير متصور فياذكرتموه.

وبيانه : أن دلالا الأت افاظ على المعاني لذواتها . وإلا كانت دالة عليها قبل الموضعة ؛ وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة ان المتكلم لايريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلايكون لفظه دالا عليه لغة؛ ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لايكون تخصيصاً .

الثاني : ان التخصيص بيان ، والمخصص مبين . والبيان انما يكون بعد سابقة الاشكال ، فيجب ان يكون البيان متأخراً عن المبين، ودليل العقل سابق فلايكون مبيناً ولا مخصصاً كالاستثناء المتقدم .

الثالث : ان التخصيص بيان . فلايجوز بالعقل كالنسخ. ثم وان سلمنا دلالة اللفظ لغة على ماذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما، ولكن ما المانع ان تكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ، وبتقدير الاشتراط لذلك لايكون حجة في التمسك به على الكتاب. وان سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين او لا، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم آية الحج ؛ فان ماكرتموه مبني على امتناع خطابهما ، وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي ، واختلافهم في صحة اسلامه ولولا امكان دخوله تحت الخطاب ، لما كان كذلك .

والجـواب عن الأول . قولهم ان دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم ، وانه لابد (١) في دلالتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى .

قولهم : العاقل لا يقصد بلفظه (٢) الدلالة على ماهو ممتنع بصريح العقل .

قلنا : ذلك ممتنع بالنظر الى ما وضع اللفظ عليه لغة ، أو بالنظر الى ارادته من اللفظ ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وعند ذلك ، فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة ؛ وبين كونه غير مراد من اللفظ .

---

١ ــ وانه لا بد ـ فيه تحريف والصواب ولكن لا بد .

٢ ــ بلفظة ـ فيه تحريف والصواب بلفظه .

قولهم ان حق المخصص أن يكون متأخراً عما خصصه ؛ قلنا يجب أن يكـون متأخر بالنظر الى ذاته ، او بالنظر الى صفته وهو كونه مبيناً ومخصصاً ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم . وذلك لان دليل العقل وان كان متقدماً في ذاته على الخطاب المفروض ؛ غير أنه لايوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً. لما لم يوجد ؛ وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب . وأما الاستثناء فانه لم يجز تقديمه ، لان المتكلم به لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة ، كما اذا قال « الازيد» ثم قال بعد ذلك « قام القوم » وهذا بخلاف التخصيص ،فانه اذا قال «الله خالق كل شيء » وقام الدليل العقلي على أنه لم يرد بكلامه ذات (١) البارى تعالى ، فانه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلما بكلام العرب .

وأما امتناع النسخ بالعقل ، فانما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع ، وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة .

قولهم : ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له . قلنا : اذا وقع التعارض بينهما ، وأحدهما مقتض للاثبات ، والآخر للنفي ، فلا سبيل الى الجمع بين موجبهما ، لما فيه من التناقض ؛ ولا الي نفيهما ، لما فيه من وجود واسطة بين النفي والأثبات ، فلم يبق الا العمل بأحدهما ؛ والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية ، وهو محال ، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية ، بل غايته اخراج بعض ماتناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للمتكلم ، وهو غير ممتنع ؛ فكان العمل بدليل العقل متعيناً .

---

١ ـــ جرى علماء الكلام والاصول على اطلاق كلمة «ذات » على نفس الشيء، وعينه ،وحقيقته، وان يدخلوا عليها الالف واللام ؛ وهذا لايصح في اللغة العربية فان كلمة « ذات » مؤنث كلمة « ذو » وكلتاهما لايدخل عليها الالف واللام ولا تطلق على نفس الشيء وحقيقته انما تنسب اليه نسبة الصفة الي الموصوف، وتضاف الي مالها به نوع ملابسة واتصال . ومن اراد تفصيل القول في ذلك فليرجع الى ماذكره ابن القيم في ص ٦ ـ٧ـ ٨ من الجزء الثاني من بدائع الفوائد طبعة منير، وما نقله عن السهيلي في ذلك الموضع .

قولهم ان الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات ليس كذلك . فانا ان نظرنا الى تعلق الحق بمالهما ، فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار ، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون ، وان نظرنا الى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف ، فهو متعلق بفعل وليهما ، لا بفعلهما .

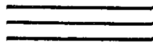
وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة اسلامه ؛ فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب التكليف بالصلاة والاسلام .

أما صحة الصلاة ، فمعناها انعقادها سبباً لثوابه ، وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت ، وبلغ في آخره ، لا بمعنى أنه امتثل أمر الشارع ، حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع ، بل ان كان ولا بد ، فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه ، دون خطاب الشرع . وعلى هذا ، يكون الجواب عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك ، وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به في الجملة ، كما تقدم بيانه ، فغير مضر ولا قادح(١) فانه ليس المقصود تحقيق ذلك في آحاد الصور .

وكما ان دليل العقل (قد) يكون مخصصاً للعموم ، فكذلك دليل الحس .

وذلك كما تقدم في قوله تعالى «تدمر كل شيء» مع خروج السموات والارض عن ذلك حساً .

وكذلك قوله تعالى « ماتذر من شيء أتت عليه الا جعلته كالرميم» وقد أتت على الارض والجبال ، ولم تجعلها رميا ، بدلالة الحس ؛ فكان الحس هو الدال على أن ماخرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم ؛ فكان مخصصاً .



١ ــ فغير ــ خبر لمبتدأ محذوف ، والتقدير فذلك غير مضر ولا قادح بتقدير الخ .

المسألة الثانية

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، خلافاً لبعض الطوائف.
ودليله المنقول ، والمعقول .

أما المنقول : فهو ان قوله « واولات الأحمال اجلهن أن يضعن حملهن » ورد مخصصاً لقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ، ويذرون ازواجاً ، يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشراً » وقوله تعالي «والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ورد مخصصاً لقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» والوقوع دليل الجواز.

واما المعقول : فهو انه اذا اجتمع نصان من الكتاب ، احدهما عام ، والآخر خاص ، وتعذر الجمع بين حكميهما ، فاما ان يعمل بالعام او الخاص : فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقاً ، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقاً ، لامكان العمل به فيما خرج عنه ، كما سبق ، فكان العمل بالخاص اولي ، ولان الخاص اقوى في دلالته ، واغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام ، فكان اولى بالعمل .

وعند ذلك ، فاما ان يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخا لحكم العام في الصورة الخارجة عنه ، او مخصصاً له والتخصيص اولي من النسخ لثلاثة اوجه :

الأول : ان النسخ يستدعي ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته ، والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم ارادة المتكلم للصور المفروضة بلفظ العام ، فكان ما يتوقف عليه النسخ اكثر مما يتوقف عليه التخصيص ،فكان التخصص اولي .

الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات ، والتخصيص منع من الاثبات ، والدفع اسهل من الرفع .

الثالث ان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ ، فكان الحمل على التخصيص اولى ادراجاله تحت الأغلب ، وسواء جهل التاريخ او علم ، وسواء كان الخاص متقدما او متأخرا .

فان قيل : لو كان الكتاب مبينا للكتاب ، لخرج النبي ﷺ عن كونه مبينـــا للكتاب وهو خلاف قوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » وهو ممتنع .

قلنا : إضافة البيان الى النبي ﷺ ليس فيه ما يمنع من كونه مبينا للكتاب بالكتاب اذ الكل وارد على لسانه ، فذكره الآية المخصصة يكون بيانا منه ، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على ان البيان وارد على لسانه ، كان الوارد على لسانه الكتاب او السنة لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» فان مقتضاه ان يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب ، لكونه شيئاً ، غير أنا خالفناه في البعض ، فيجب بالبعض الآخر تقليلا لمخالفة الدليل العام .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان صح فيما اذا كان الخاص متأخراً فلا يصح فيما اما جهل التاريخ، وذلك لأنه يحتمل ان يكون الخاص مقدما ، فيكون العام بعده ناسخا له ، ويحتمل ان يكون العام متقدما فيكون الخاص مخصصاً له ولم يترجـــح احدهما على الآخر ، فوجب التعاون (١) والتساقط ، والرجوع الى دليل آخر ، كما ذهب اليه ابو حنيفة والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالى .

وان سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ ؛ فلا يصح فيما اذا كان العام متأخرا عن الخاص ،فانه يتعين ان يكون ناسخاً لمدلول الخاص . لا ان يكون الخاص مخصصاً للعام ، على ما ذهب اليه اصحاب ابى حنيفة وبعض المعتزلة .

وبيانه من أربعة اوجه :

الأول: أنه اذا قال «اقتلوا المشركين» فهو جار مجرى قوله «اقتلوا زيداً المشرك وعمراً المشرك وخالدا » وهلم جرا فاذا الخاص كقوله « اقتلوا زيدا المشرك » إذا ورد العام بعده بنفى القتل عن الجميع فهو ناص على زيد . ولو قال : « اقتلوا زيدا ولا تقتلوا زيدا » كان ناسخاً له .

الثاني أن الخاص المتقدم مما يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن ان يكون ناسخاً ، فكان ناسخاً .

---

١ ــ التعاون ــ فيه تحريف والصواب التعادل .

الثالث : هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا. ومخصصاً لما بعده ، وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً لان البيان لا يكون ملتبساً .

الرابع : قول ابن عباس « كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث » والعام المتأخر أحدث . فوجب الاخذ به .

قلنا : أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الأدلة السابقة على الترجيح .

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة : أما عن الأول فيمتنع كون العام في تناوله لما تحته من الاشخاص جار مجري الالفاظ الخاصة اذ الألفاظ الخاصة بكل واحد واحد . غير قابلة للتخصص بخلاف اللفظ العام .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من امكان نسخه للخاص الوقوع ، ولو لزم من الأمكان الوقوع ، للزم ان يكون الخاص مخصصاً للعام لامكان كونه مخصصاً له ، ويلزم من ذلك أن يكون الخاص منسوخاً ومخصصاً لناسخه وهو محال .

وعن الثالث : أنهم ان ارادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخاً ومخصصاً ، أن احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ ؛ فهو ممنوع لماتقدم ؛ . وان أرادوا بذلك تطرق الاحتمالين اليه في الجملة ، فذلك لا يمنع من كونه مخصصاً . ولو منع ذلك من كونه مخصصاً ؛ لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصاً بالخاص اليه ؛ من كونه ناسخاً .

وعن الرابع أنه قول واحد من الصحابة ، فيجب حمله على ما اذا كان الاحدث هو الخاص ، جمعاً بين الادلة .

المسألة الثالثة

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ، ودليله المعقول والمنقول .

أما المعقول ، فماذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .

وأما المنقول : فهو أن قوله، ﷺ « لازكاة فيما دون خمسة أوسق» ورد مخصصاً لعموم قوله ﷺ « فيما سقت السماء العشر » فانه عام في النصاب وما دونه .

وقوله تعالى « لتبين للناس مانزل اليهم » مما لا يمنع من كونه مبيناً لما ورد على لسانه من السنة بسنة أخرى ، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .

المسألة الرابعة

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا ، وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين . ومنهم من منع ذلك . ودليله النقل ، والعقل .

أما النقل : فقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء» وسنة رسول الله ﷺ من الاشياء فكانت داخلة تحت العموم ، الا انه قد خص في البعض فيلزم العمل به في الباقي .

وأما المعقول : فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .

فان قيل : الآية معارضة بقوله تعالى « لتبين للناس مانزل اليهم » ووجه الاحتجاج به انه جعل النبي ﷺ ، مبينا للكتاب المنزل ، وذلك انما يكون بسنته . فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها ، وهو ممتنع .

وأيضاً فان المبين أصل ، والبيان تبع له ومقصود من أجله ؛ فلو كان القرآن مبيناً للسنة لكانت السنة أصلا ، والقرآن تبعاً ، وهو محال .

وجواب الآية ، انه لا يلزم من وصف النبي ﷺ بكونه مبينا لما انزل امتناع كونه مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن، اذ السنة ايضا منزلة على ماقال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » غير ان الوحي ، منه مايتلى فيسمى كتابا . ومنه مالا يتلى فيسمى سنة ، وبيان احد المنزلين بالآخر غير ممتنع .

وما ذكروه من المعنى فغير صحيح ، فان القرآن لا بد وان يكون مبينا لشيء ضرورة قوله تعالى « تبيانا لكل شيء » وأي شيء قدر كون القرآن مبينـــا له ، فليس القرآن تبعاً له ، ولاذلك الشيء متبوعا .

وأيضا . فان الدليل القطعي قد يبين به مراد الدليل الظني ، وليس منحطا عن رتبة الظني .

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة .

اما اذا كانت السنة متواترة . فلم اعرف فيه خلافا . ويدل على جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي .

وأما اذا كانت السنة من أخبـــار الآحاد . فمذهب الأئمة الاربعة جوازه . ومن الناس من منع ذلك مطلقا . ومنهم من فصل . وهؤلاء اختلفوا :

فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص بدليل مقطوع به . جاز تخصيصه بخبر الواحد . والا فلا .

وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا :

وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف .

والمختار مذهب الائمة ، ودليله العقل والنقل .

اما النقل : فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بما رواه ابو هريرة ، عن النبي ﷺ (من قوله) « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » (١)

وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) الاية ، بقوله ﷺ (لايرث القـــاتل (٢) ولا يرث الكافر من المسلم ، ولا المسلم من الكافر (٣)

---

١ ـ رواه الجماعة من طريق أبي هريرة ، ورواه أحمد والبخاري والترمذي بهـــذا اللفظ من طريق جابر .

٢ ـ رواه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جـده بلفظ لايرث القاتل شيئاً .

٣ ـ حديث الحرمان من الارث لاختلاف الدين رواه الجماعة من طريق أسامة =

وبمارواه أبو بكر من قوله ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة(١)
وخصوا قوله تعالى (كن نساء فوق اثنتين؛ فلهن ثلثا ماترك) بما روى عن النبي ﷺ انه جعل للجدة السدس (٢)
وخصوا قوله تعالي « وأحل الله البيع » بما روى عنه ، ﷺ انه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين . (٣) .
وخصوا قوله تعالى (والسارق والسارقة) وأخرجوا منه مادون النصاب بقوله ﷺ (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً) . (٤)
وخصوا قوله تعالى « اقتلوا المشركين» باخراج المجوس منـه بما روي عنه ؛ عليه السلام أنه قال (سنوا بهم سنةأهل الكتاب) الى غير ذلك من الصور المتعددة، ولم يوجد لما فعلوه نكير ، فكان ذلك اجماعاً . والوقوع دليل الجواز وزيادة .
وأما المعقول : فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب .
فان قيل : ماذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لانسلم أن تخصيصها كان بخبر الواحد، ويدل عليه قوله ﷺ (اذا روي عني حديث ، فاعرضوه على كتاب الله ؛ فما وافقه فاقبلوه ؛ وما خالفه فردوه) والخبر فيما نحن فيـه مخالف للكتاب ، فكان مردوداً .(٥)

= ابن زيد بلفظ لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . وبذلك تعرف ادخـال الآمدي أحد الحديثين في الآخر وتصرفه في متنهما .
١ ـ الحديث رواه البخاري ومسلم من طريق أبي بكر وعمر وعائشة بلفظ لانورث ماتركناه صدقة .
٢ ـ حديث اعطاء النبي ﷺ السدس للجدة رواه احمد وأبو داود وابن ماجـه والترمذي وصححه
٣ ـ جزء من حديث رواه ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ لايصلح صاع بصاعين ولا درهم بدرهمين ـ الخ وهو ايضا فى مسند أبي داود الطيالسي .
٤ ـ ورى الجماعة الى ابن ماجه عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا . ورواه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من طريقها أيضاً بلفظ لاتقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً .
٥ ـ رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده من طريق أبي هريرة بلفظ انه سيأتيكم =

قولهم: ان الصحابة أجمعوا على ذلك، ان لم يصح، فليس بحجة، وان صح فالتخصيص باجماعهم عليه؛ لا بخبر الواحد. كيف وانه لا اجماع على ذلك،

= عني أحاديث مختلفة فما أتاكم عني موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني، وما أتاكم مخالفا لكتاب الله وسنتي فليس مني، وفي سنده مقال. ورواه البيهقي في المدخل من طريق الشافعي من طريق منقطعة. انظر الابهاج في شرح المنهاج لتاج الدين السبكي.

وفي مجمع الزوائد أحاديث بهذا المعنى، منها عن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال ألا إن رحى الاسلام دائرة، قال كيف نصنع يارسول الله، قال: اعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته. رواه الطبراني في الكبير وفيه يزيد بن ربيعة وهو متروك منكر الحديث. وعن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال: سألت اليهود عن موسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا وسألت النصاري عن عيسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا به. وإنه سيفشوا عني احاديث فما أتاكم منى من حديثي فاقرءوا كتاب الله فاعتبروه فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم اقله. رواه الطبراني في الكبير. وفيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث. وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ لاتمسكوا عني شيئا فأني لاأحل الا ماأحل الله في كتابه ولاأحرم الا ماحرم الله في كتابه. رواه الطبراني في الاوسط؛ وقال لم يروه عن يحى بن سعيد إلا علي بن عاصم. تفرد به صالح بن الحسن ابن محمد الزعفراني. «في هامش النسخه على بن عاصم هو الواسطي ضعفه ابن معين وغيره»؛ وغني عن البيان أن مثل هذه الأحاديث لا يصح الاحتجاج بها لما فيها من المقال، وعلى تقدير صحتها فيجب حملها على ماخالف كتاب الله خلاف مناقضة، فإذا امكن الجمع وجب المصير اليه كما في التعارض بين سائر النصوص كتابا وسنة. ومع ذلك فالآيات والأحاديث ترد ذلك؛ فمن الآيات قوله تعالى «فلا وربك لايؤمنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم» الآية وقوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» وقوله «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» الى امثالها من الآيات التي دلت بعمومها على قبول ما صح نقله الينا من الوحي كتابا وسنة دون فرق في الاحتجاج به. =

ويدل عليه ماروي عن عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي ﷺ انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ؛ لما كان ذلك مخصصاً لعموم قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وقال (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة (١) .

وان سلمنا الاجماع على ان التخصيص كان بخبر الواحد ، لكن ليس في ذلك مايدل على ان قول الواحد بمجرده مخصص ، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه ، وصحة قوله بقرائن وادلة اقترنت بقوله ، فلا يكون مجرد اخباره حجة.

وأما ماذكرتموه من المعقول ، فنقول : خبر الواحد، وان كان نصاً في مدلوله نظراً الى متنه ، غير أن سنده مظنون محتمل للكذب ، بخلاف القرآن المتواتر فانه قطعي السند ، وقطعي في دلالته على كل واحد من الآحاد الداخلة فيه لمابيناه في المسألة المتقدمة ، فلا يكون خبر الواحد واقعاً في معارضته؛ كما في النسخ .

وان سلمنا أن العموم ظني الدلالة بالنسبة الى آحاده ، لكن متى اذا خص بدليل مقطوع ، على ما قاله عيسى بن أبان ، او بدليل منفصل ، على ما قاله الكرخي ، أو قبل التخصيص ؟ الاول مسلم لكونه صار مجازاً ظنيا، والثاني ممنوع، لبقائه على حقيقته ، وعند ذلك، فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقا لترجيح العام عليه قبل التخصيص ، بكونه قاطعاً في متنه وسنده .

= ومن الاحاديث مارواه الشافعي في الرسالة وأبو داود وابن ماجه من طريق عبيدالله ابن أبي رافع عن ابيه ان رسول الله ﷺ قال: لا الفين احدكم متكئا على اريكته يأتيه الأمر مما امرت به او نهيت عنه فيقول ما ادرى ماوجدنا في كتاب الله اتبعناه ؛ ومنه مارووه من طريق المقدام بن معد يكرب قال يوشك الرجل متكئا على اريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عزوجل فما وجدنا فيه من حلال اسحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه. الاوان ماحرم رسول الله مثل ماحرم الله .

١ ـ انظر التعليق ص ٧٩ ج ٢

وان سلمنا أن دلالة العام بالنظر الى متنه ظنية مطلقاً ، غير انه قطعي السند ؛ والخبر وان كان قاطعا في متنه ، فظني في سنده ؛ فقد تقابلا وتعارضا ، ووجب التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما كما قاله القاضي أبو بكر .

والجواب : قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الآحاد حيث انهم أضافوا التخصيص اليها من غير نكير فكان اجماعا .

وما ذكروه من الخبر ، فانما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر ، أن لو كان الخبر المخصص مخالفاً للقرآن ، وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه ، فكان مقرراً لامخالفاً ، ويجب اعتقاد ذلك ، حتى لا يفضي الى تخصيص (١) ما ذكروه من الخبر ، بالخبر المتواتر من السنة ، فانه مخصص للقرآن من غير خلاف .

قولهم إن صح إجماع الصحابة ، فالتخصيص باجماعهم ، لا بالخبر ، ليس كذلك فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا ، بـل على تخصيصها باخبار الآحاد ؛ ومهما كان التخصيص باخبار الآحاد مجمعاً عليه ؛ فهو المطلوب.

وأما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمه بنت قيس فلم يكن ذلك لان خـبر الواحد في تخصيص العموم مردود عنده ، بـل لتردده في صدقها ، ولهذا قال : كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت » ولو كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً ، لما احتاج الى هذا التعليل .

قولهم : لم يكن إجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد .

قلنا : ونحن لا نقول بان مجرد خبر الواحد يكون مقبولا ، بل إنما يقبل إذا كان مغلباً على الظن صدقة ، ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سواه في القبول .

قـولهم : ان سند الخبر ظني ، مسلم ، ولكن ؛ لا نسلم أن دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية ، لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أى واحد منها قدر ، وسواء كان قد خص ؛ أو لم يكن ؛ على ماسبق بيانه .

---

١ ــ لايفضي إلى تحصيص ــ فيه سقط والتقدير لايفضي الى منع تخصيص

وأما النسخ ، فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد ، وبتقدير التسليم فلأن النسخ رفع الحكم بعد اثباته ، بخلاف التخصيص ؛ لأنه بيان لا رفع ، فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص .

وما ذكروه من السؤال الاخير في جهة التعارض ، فجوابه ان احتمال الضعف في خبر الواحد من جهة كذبه ، وفي العام من جهة جواز تخصيصه ، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص للعام . ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة ؛ وليس اكثر أخبار العدول كاذبة ، فكان العمل بالخبر أولى ، ولانه لو عمل بعموم العام ، لزم إبطال العمل بالخبر مطلقاً ، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه ابطال العمل بالعام مطلقا ؛ لامكان العمل به فيما سوى صورة التخصيص ، والجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من تعطيل احدهما ؛ ولان العمل بالعام ابطال للخاص ، والعمل بالخاص بيان للعام ، لا ابطال له . ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال .

المسألة السادسة

لا اعرف خلافا في تخصيص القرآن والسنة بالاجماع ودليله المنقول، والمعقول ، اما المنقول: فهو ان اجماع الامة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة .

واما المعقول: فهو ان الاجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما سبق تعريفه؛ فاذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم ماقضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له، نفياً للخطأ عنهم. وعلى هذا فمعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه هو المخصص .

وبالنظر الى هذا المعنى ايضاً، نقول: انا اذا رأينا عمل الصحابة ، واهل الاجماع بما يخالف النص الخاص، لا يكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص ، فيكون الاجماع معرفا للناسخ ، لا انه ناسخ .

وانما قلنا : ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخا لأن النسخ لايكون بغير خطاب الشارع ، والاجماع ليس خطاباً للشرع . وان كان دليلا على الخطاب الناسخ .

لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم. والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم . وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة. او من قبيل مفهوم المخالفة . حتى انه لو قال السيد لعبده « كل من دخل داري فاضربه » ثم قال (إن دخـــل زيد داري . فلا تقل له : اف) فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجـه عن العموم ، نظر الى مفهوم الموافقة . وما سيق له الكلام من كف الاذى عن زيد. وسواء قيل ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ. او من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك . كما يأتي .

وكذا . لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الانعام كلها . ثم ورد قوله ﷺ (في الغنم السائمة زكاة) فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه .

وانما كان كذلك . لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي . وهو خاص في مورده، فوجب ان يكون مخصصا للعموم. لترجح دلالة الخاص على دلالة العـام. كما سبق تقريره .

فان قيل : المفهوم . وان كان خاصاً واقوى في الدلالة من العموم . الا ان العام منطوق به . والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم. لافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق . وعدم افتقار المنطوق في دلالته الى المفهوم .

قلنا : الآ ان العمل بالمفهوم لايلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا . ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه. اولى من العمل بظاهر احدهما . وإبطال اصل الآخر .

المسألة الثامنة

في تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ .

وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم ام لا .

فاثبته الاكثرون . كالشافعية. والحنفية والحنابلة. ونفاه الاقلون. كالكرخي .

وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل . وهو ا نقول : العام الوارد .

إما ان يكون عاما للامة والرسول. كما لوقال . ﷺ (الوصال او استقبال القبلة في قضاء الحاجة . او كشف الفخذ . حرام على كل مسلم) .

وإما ان يكون عاما للامةدون الرسول. كما لو قال ﷺ: نهيتكم عن الوصال، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة او كشف الفخذ فان كان الاول فاذا رأيناه قد واصل، أو استقبل القبلة في قضاء الحاجة، أو كشف فخذه. فلا خلاف في ان فعله يدل على اباحة ذلك الفعل في حقه. ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا .

واما بالنسبة الى غيره . فاما ان نقول بان اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه . او لا نقول ذلك .

فان قيل بالاول . فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله . وفي حق غيره بوجوب التأسي به . فلا يكون ذلك تخصيصاً . بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً بالنسبة اليه والى غيره .

وان قيل بالثاني ، كان تخصيصاً له عن العموم ؛ دون أمته .

وأما ان كان عاما للامة دون الرسول ، ففعله لا يكــون مخصصاً لنفسه عن العموم ، لعدم دخوله فيه . وأما بالنسبة الى الامة ، فان قيل أيضاً بوجب اتباع الامة له في فعله ، كان ذلك أيضا نسخا عنهم لا تخصيصا كما سبق؛ وإن لم يكن ذلك واجباً عليهم فلا يكون فعله مخصصا للعموم أصلا ، لا با لنسبة اليه ، لعدم دخوله في العموم ، ولا بالنسبة الى الامة . وعلى هذا التفصيل، فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص (١) بفعل النبي وجها .

---

١ ـ للخلاف على هذا التخصيص ـ فيه تحريف والصواب للخلاف في التخصيص .

أما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده ، فلعدم الخلاف فيه .

وأما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص. بل ان وقع الخلاف في باقي الاقسام، هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها، فخارج عن الخوض في باب التخصيص .

والا ظهر في ذلك إنما هو الوقف، من جهة أن دليل وجوب التأسي ، واتباع النبي ﷺ ، انما هو بدليل عام للامة، وهو مساو للعموم الآخر في عمومه ، وليس العمل باحدهما ، وابطال الآخر ، أولى من العكس . (١)

فان قيل : بل العمل بالفعل أولى لأنه خاص ؛ والخاص مقدم على العام ، قلنا : الفعل لم يكن دليلا على لزوم الحكم في حق باقي الامة بنفسه ، بل الادلة عامة موجبة على الأمة لزوم الاتباع .

---

١ ــ تقدم تعليقا أن الخطاب التشريعي من الله لنبيه ﷺ يعم أمته الا لدليل يدل على الخصوصية ، وتقدم ايضا ان المختار دخوله ﷺ في عموم الخطاب بمثل « ياأيها الذين آمنوا » و « ياايها الناس » ودخوله في عموم خطابه لأمته ، وقد دل ارساله مشرعا للأمة الحث على اتباعه والائتساء به على أن كل فعل من افعاله التشريعية شرع لنا إلا مادل الدليل على اختصاصه به ، وأدلة الشرع لاتتناقض فوجب الجمع بينها ، إما بحمل فعله على الخصوصية بدليل، كما في وصاله في الصوم مع نهي أمته عنه، واما بصرف الأمر عن الوجوب الى الندب كما في الأمر بالوضوء مما مست النار مع تركه الوضوء من ذلك، ان لم نقل بالنسخ، وصرف النهى عن التحريم الى التنزيه كما في شربه قائماً، وبوله قائماً مع نهيه عن كل منهما ؛ واما بالحمل على حالة طارئة اقتضت وقوع الفعل على خلاف العام دفعا للحرج ؛ ويمكن ان يمثل لذلك بالأخيرين ، فان لم يمكن الجمع وجب نسخ المتقدم بالمتأخر ان عرف التاريخ والا وجب الترجيح ان امكن ، والا التخيير أو الوقف والمعتبر في فعله تاريخ حصوله منه لا تاريخ أدلة الأقتداء به ، فانها مشتركة بين النصوص والأفعال ولا نسخ فيها ولا تعارض بينها فليرجع إلى تاريخ جزئيات النصوص والافعال المتعارضة .

فان قيل : الا ان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتأسي أخص من اللفظ العام مطلقا ، ولانه متأخر عن العام ، والمتأخر أولى بالعمل .

قلنا : أما الفعل ، فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الامة بالنبي بوجه من الوجوه ، بل الموجب شيء آخر ، وهو مساو للعام الآخر في عمومه ، وسواء كان الفعل خاصا أو عاما . وذلك الموجب للتأسي غير متأخر عن العام ، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح ، حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منهما . (١)

كيف : وان القول بوجوب التاسي متوقف على وجود الفعل ، وعلى الدليل الدال على التاسى ، ولا كذلك للعام الآخر ، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به الا على شيء واحد . (٢)

المسألة التاسعة

تقرير النبي ﷺ ، لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفاً للعموم ، وعدم انكاره عليه ، مع علمه به ، وعدم الغفلة والذهول عنه ، مخصص لذلك العام عند الاكثرين ، خلافا لطائفة شاذة .

ودليل ذلك أن تقريره له عليه ، دليل على جواز ذلك الفعل له ، والا كان فعله منكراً ، ولو كان كذلك ، لاستحال من النبي ﷺ ، السكوت عنه وعدم

---

١ ـ تقدم أن المعتبر في التعارض بين جزئيات النصوص والافعال إنما هو تاريخ المتعارضين لا تاريخ الأدلة العامة التي ثبت بها وجوب قبول الشريعة قولا وفعلا. فانها لا تتعارض ولا يدخلها نسخ .

٢ ـ كل من القول والفعل متوقف وجوب العمل به على الأدلة العامة التي أوجبت قبول الشريعة قولا وفعلا كقوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » وقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» وقوله (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وككونه رسولا مشرعاً للأمة بأقواله وأفعاله .

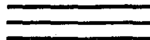
النكير عليه . واذا كان التقرير دليل الجواز ، وان أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً او نسخه عن ذلك الواحد بعينه ، لكنه بعيد ، واحتمال تخصيصه من العموم اولى وأقرب ، لما قررناه فيا تقدم . وعند ذلك ، فان امكن تعقل معنى اوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فكل من كان مشاركا له في ذلك المعنى ؛ فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه . عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص . واما ان لم يظهر المعنى الجامع فلا .

فان قيل : التقرير لاصيغة له. فلا يقع في مقابلةما لهصيغة. فلا يكون مخصصاً للعموم . وبتقدير ان يكون مخصصاً فلابد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه ، وإلا فلولم يكن غير ذلك الواحدمشاركاله في حكمه. لصرح النبي ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم. دون غيره دفعا للمحذور التلبيس على الامة . باعتقادهم المشاركة لذلك الواحدفي حكمه. لقوله ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».(١)

قلنا: وان كان التقرير لاصيغة له،غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل، نفياً للخطأ عن النبي، ﷺ بخلاف العام . فانه ظني محتمل للتخصيص،فكان موجباً لتخصيصه.

وما ذكروه من وجوب المشاركة فبعيد، وذلك لأن حكم ذلك الواحد لا يخلو: اما ان يكون له او عليه . فان كان له ، فقوله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » لا يكون مرتبطاً به،وان كان عليه فقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد ، ان لو كان قوله (حكمي) عاما في كل حكم ، وهو غير مسلم .

واذا لم يكن ذلك حجة عامة ،فلا تدليس ولا تلبيس . وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد في ذلك الحكم،يكون نسخاً،ولا يكون تخصيصاً، كما ظن بعضهم .



---

١ ــ انظر التعليق ص ٢٧٥ ج ٢ .

مذهب الشافعي في القول الجديد، ومذهب اكثر الفقهاء والاصولين ، انمذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم ، وسواء كان هو الراوي ، او لم يكن لا يكون مخصصا للعموم . خــلافا لا صحاب ابي حنيفة ؛ والحنابلة ، وعيسى ابن ابان، وجماعة من الفقهاء .

ودليله ان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي ليس بحجة على ماسنبينه (١) . فلايجوز ترك العموم به .

فان قيل : اذا خالف مذهب الصحابي العموم ، فلا يخلو .

اما أن يكون ذلك لدليل ، لا جائز ان يكون لا لدليل والا وجب تفسيقه . والحكم بخروجه عن العدالة . وهو خلاف الاجماع .

وان كان ذلك لدليل. وجب تخصيص العموم به جميعا بين الدليلين ، اذ هو أولى من تعطيل احدهما . كما علم غير مرة .

قلنا . مخالفة الصحابي للعموم إنما كانت لدليل عن له في نظره . وسواء كان في نفس الامر مخطئاً فيه او مصيباً . فلذلك لم نقض بتفسيقه. لكونه مأخوذا باتباع اجتهاده وما اوجبه ظنه . ومع ذلك . فلا يكون ما عن له في نظره حجة متبعة بالنسبة الى غيره . بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسيق. ولا تبديع، واذا لم يكن ماصار اليه حجة واجبه الاتباع بالنسبة الي الغير . فلايكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقا .



---

١ ـــ سيأتي ذلك في النوع الثاني من انواع مايظن أنه حجة وليس بحجة .

المسألة الحادية عشرة

اذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص . فورد خطاب عام بتحريم الطعام . كقوله (حرمت عليكم الطعام) فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام . على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره . وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لابي حنيفة . وذلك لان الحجة إنما هي في اللفظ الوارد . وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه . ولا ارتباط له بالعوائد ، وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حاكمة عليه .

فان قيل : اذا منعتم من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين . فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة . وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع . وان كان لفظ الدابة عاماً في كل ما يدب . وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد . حتى انه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابة والثمن غير ذوات الاربع والنقد الغالب في البلد .

قلنا : الفرق بين الامرين أن العادة في محل النزاع انما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص ، لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص ، فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي وهذا بخلاف لفظ الدابة . فانه صار بعرف الاستعمال ظاهراً في ذوات الاربع وضعا ، حتى انه لا يفهم من اطلاق الدابة غير ذوات الأربع فكان قاضياً على الاستعمال الاصلي ، حتى انه لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب ، على ما هو المفهوم لهم من لغتهم ؛ وفيه دقة مع وضوحه .

اتفق الجمهور : على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض مايدل عليه العام ، لا يكون الخاص مخصصاً للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجا عنه ما سواه ، خلافا لابي ثور من اصحاب الشافعي وذلك كقوله ﷺ (ايما إهاب دبغ فقد طهر) فانه عام في كل إهاب، وقوله ﷺ في شاة ميمونة (دباغها طهورها) وانما لم يكن مخصصاً له ، لانه لا تنافي بين العمل باحدهما واجراء العام على عمومه ومع امكان اجراء كل واحد على ظاهره لاحاجة الى العمل باحدهما ومخالفة الآخر

فان قيل : فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصاً للعموم عند القائـل به ، وتخصيص (جلد الشاة بالذكر) يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصاً للعموم الوارد بتطهيرها .

قلنا أما من نفى كون المفهوم حجة ، وأبطل دلالته كما ياتي تحقيقه ، فلا أثر لا لزامه به ههنا .

ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة ، كما سبق في المسألة المتقدمة، لا في مفهوم اللقب ، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات، كالابل والبقر وغيرها ، الا بطريق مفهوم اللقب ، وليس بحجة ، على مايأتي تحقيقه .
ولهذا، فانه لو قال : (عيسى رسول الله) فانه لا يدل على أن محمداً ليس برسول الله .
وكذلك اذا قال (الحادث موجود) لا يدل على ان القديم ليس بموجود ، والا كان ذلك كفرا .

المسألة الثالثة عشرة

اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير عائد الى بعض العام المتقدم لا الى كله. هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد اليه أو لا؟ اختلفوا فيه:

فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ، ومنهم من جوزه .

ومنهم من توقف ؛ كامام الحرمين وأبي الحسين البصري .

وذلك كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) فانه عام في كل الحرائر المطلقات بوائن كن او رجعيات. ثم قال :(وبعولتهن أحق بردهن) فان الضمير فيه انما يرجع الى الرجعيات دون البوائن وعلى هذا النحو .

والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه ، وامتناع تخصيصه بما تعقبه . وذلك، لان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم، ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم، اذ لا أو لوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض ؛ فاذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره ، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر بل يجب اجراؤه على ظاهره، الى ان يقوم الدليل على تخصيصه (١) .

فان قيل : انما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود الى كل المذكور السابق ، اذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه ، وليس القول باجرائه على عمومه ؛ ومخالفة ظاهر الضمير أولى من اجراء ظـاهر الضمير على مقتضاه ، وتخصيص المذكور السابق ، واذا لم يترجح احدهما وجب الوقف .

قلنا : بل اجراء اللفظ المتقدم على عمومه، وتخصيص المتأخر أولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ؛ ودلالة الثاني غير ظاهرة ؛ ولا يخفى أن دلالة المظهر ، أقوى من دلالة المضمر ، فكان راجحاً .

---

١ ــ اختياره بقاء اللفظ الأول على عمومه واستدلاله عليه ينقض مذهبه في المسألة الثانية من مسائل العموم من أنه ليس للعموم صيغة موضوعة لافادته في لغة العرب.

المسألة الرابعة عشرة

القائلون بكون العموم والقياس حجة، اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس:

فذهب الأئمة الأربعة والاشعرى وجماعة من المعتزله، كأبي هاشم وأبي الحسين البصري الى جوازه مطلقاً.

وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم العام على القياس.

وذهب ابن سريج وغيره من اصحاب الشافعى الى جواز التخصيص بجلى القياس دون خفيه.

وذهب عيسى بن ابان والكرخي الى جواز التخصيص با لقياس للعام المخصص دون غيره. غير ان الكرخي اشترط ان يكون العام مخصصاً بدليل منفصل وأطلق عيسى بن ابان.

ومنهم من جوز التخصيص بالقياس، اذا كان اصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره.

وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف.

والمختار: انه اذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابته بالتأثير، اي بنص اوإجماع جاز تخصيص العموم به والا فلا.

اما اذا كانت العلة مؤثرة فلانها نازلة منزلة النص الخاص، فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص، كما سبق تعريفه.

واما اذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة، فانما قلنا بامتناع التخصيص بها للاجمال والتفصيل:

اما الاجمال: فهو ان العام في محل التخصيص: إما ان يكون راجحاً على القياس المخالف له، او مرجوحا، او مساوياً:

فان كان راجحا، امتنــع تخصيصه بالمرجوح.

وان كان مساويا، فليس العمل بأحدهما اولى من الآخر. وانما يمكن التخصيص بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحاً. ولا يخفى ان وقوع احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

واما التفصيل، فهو ان العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته، وجهة ضعفه غـير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوى، ان كان العام من اخبار الآحاد .

واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جداً .

وذلك، لانه وإن كان متناولا لمحل المعارضة بخصوصه
الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الآحاد التي يتطرق اليها الكذب.

وبتقدير ان يكون طريق إثباته قطعيا ، فيحتمل ان يكون المستنبط القياس ليس اهل له .

وبتقدير ان يكون اهلا ، فيحتمل ان لا يكون الحكم في نفس الامر معللا بعلة ظاهرة .

وبتقدير ان يكون معللا بعلة ظاهرة، فلعلها غيرما ظنه القائس علة، ولم يظهر عليها؛ او انه اخطأ في طريق اثبات العلة، فأثبتها بما لا يصح للاثبات .

وبتقدير ان تكون موجودة فيه، يحتمل ان يكون قد وجد في الفرع مانع السبب او مانع الحكم، اوفات شرط السبب فيه، اوشرط الحكم، فكان العموم لذلك راجحاً .

كيف وان العموم من جنس النصوص، والنص غير مفتقر في العمل به في جنسه الى القياس ، والقياس متوقف في العمل به على النص ، لأنه ان ثبت كونه حجة بالنص فظاهر ، وان كان بالاجماع ، فالاجماع متوقف على النص، فكان القياس متوقفاً على النص لذلك راجحاً .

ولذلك وقع القياس مؤخراً في حديث معاذ في العمل به عن العمل بالكتاب والسنة حيث قال له النبي ﷺ حين بعثه الى اليمن قاضياً «بم تحكم ؟ - قال : بكتاب الله - قال: فان لم تجد ؟ - قال : بسنة رسول الله - قال : فان لم تجد؟ - قال اجتهد رأيي - فقال ﷺ : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله» .

اومقتضى ذلك ان لا تتقدم السنة على الكتاب غير انا خالفناه في تقديم خاص السنة على عام الكتاب فوجب العمل به فيما عداه .

وهذه الاحتمالات كلها ان لم توجب الترجيح ، فلا اقل من المساواة .

وعلى كلا التقديرين ،فيمتنع تخصيص العام بالقياس . (١)

فان قيل : القول بالوقف خلاف الاجماع قبل وجود الواقفية ، إذ الأمة مجمعة على تقديم احدهما . وان اختلفوا في التعيين. ولأن القول بالوقف مما يفضي الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما . والمحذور في العمل باحدهما . فالعمل بالقياس أولى ، لا نا لو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل بالقياس مطلقا . ولو عملنا بالقياس،لم يلزم منه ابطال العموم مطلقاً، لامكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين،ولو من وجه ، أولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر .

قلنا : نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس . وبتقدير القول بالوقف ، لا نسلم إجماعهم على ابطال الوقف ، الا أن يوجد منهم التصريح بذلك ؛ وهو غير مسلم . ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما أثبته ، أو إثبات مانفاه فلأن لا يكون قاطعاً بابطاله عند توقفه في نفي ما اثبته،او اثبات مانفاه ، أولى .

قولهم ان العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم .

قلنا فى محل المعارضة أو في غيرها ؟ الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم . والنزاع إنما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيره .

وبالجملة ، فلا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف أو الترجيح ، على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبه التفاوت او التساوي من غير تخطئة اذ الادلة فيها نفيا وإثباتاً ، ظنية ، غير قطعية فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية ، خلافا للقاضي أبي بكر (٢) .

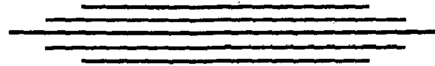
---

١ ــ أنظر المسألة التاسعة من مسائل ماأختلف في رد خبر الواحد به ص١١٨ ج٢

٢ ــ انظر التعليق ص ٣١٢ ج ٢ .

ويجب ان نختم الكلام في أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء. أما على رأي من يزعم ان الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصا بل هو مباين له

وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص ، فهو نوع من التخصيص عنده ، فكل استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ، وذلك لان الاستثناء لابد وان يكون متصلا بالمستثنى منه ؛ على ماتقدم تقريره ، وانه لايثبت بقرائن الاحوال بخلاف غيره من انواع التخصيص . وعلى هذا،يكون الحكم في التخصيص بذكر الشرط والغاية أيضاً .



تم الجزء الثاني بتاريخ ٢٠/١/ ١٣٨٩ هـ

من كتاب الأحكام للآمدي ويليه - الجزء الثالث

وأوله الصنف السادس في المطلق والمقيد

نرجو من الله المعونة والسداد

تنبيه هام

الحَمدُ لله وَالصَّلاة وَالسَّلام على رَسُول الله وَآله وَمَن اهتدى بهداه

وبعد : فنحب تنبيه القارىء الكريم لما يلي :

اولا : - كل منا يعلم ان جودة الطبع وحسن التنسيق وتحقيق الاصول والدقة في التصحيح مما يساعد القارىء على الفهم بسرعة دون عناء وزيادة تفكير وهذا ما قصدناه في طبعنا لهذا الكتاب الذي تتلقفه الايدي من طبقات القراء من الطلاب والشيوخ والمحامين . وغيرهم من رواد العلم .

ثانيا : - انت تعلم انما ذكرناه يتوقف على احضار الاصول. وقد حاولنا فيسر الله لنا مخطوطة تاريخها بعد فراغ المؤلف منه بسنة . وكنا نود أن نطلعك على صور منها لاكن لم يكن فيه سهولة علينا؛ ولعل الله ان ييسر ذلك :

هذه المخطوطة تحصلنا فيها على بغيتنا . ووجودها بمنزلة الغيث من السماء على الارض العطشى .

ذلك اننا قابلنا عليها النسخ المطبوعة فوجدنا في جميع الطبقات سقطا وتحريفا فوق ما تتصوره : وكنا نظن ان طبعة دار الكتب خيرة الطبعات وخالية من السقط والتحريف، فتبين ان فيها كغيرها أو اقل، فجعلنا اعتمادنا على المخطوطة، ورأينا أن نثبت في الاصل الصحيح مما اختلفت فيه النسخ كما رأينا اثبات السقط في طبعتنا دون تنبيه عليه تحصيلا للقصد واختصارا في العمل ؛ ولأن الذي صادفنا من السقط والتحريف شيء كثير. والتنبيه عليه يكون مشغلا للقارىء وصارفا له عن تفهم هدفه من المعاني .

ثالثا : - وجنا هذه الطبعة بالتعليقات القيمة التي قام بها شيخنا (عبد الرزاق عفيفي) من مناقشة للمؤلف في بعض أرائه . ومن تخريج لبعض الأحاديث التي أوردها . والأبيات الشعرية التي استشهد بها، ومن تصحيح للمعاني التي استعصت على المؤلف أو التوت عبارته فيها . ومن تصحيح لما لم تف النسخ كلها بصحته . وغير ذلك مما ستقف عليه .

وقديما قيل : (اعط القوس باريها) .

ونحن بحسب استطاعتنا حاولنا الدقة في التصحيح وحسن التنسيق والتحقيق ، الا اننا وان لم نصل الى كمال رغبتك نرجو ان نصل اليها انشاء الله بتشجيعك وتوجيهك .

فما وجدت من حسن فباركه . وما وجدت بخلافه فأغمض عينك واعتقد انه فوت لم نتمكن من ادراكه . والصفح الجميل من شيم الكرام مثلك ؛ وجل من لا عيب فيه :

بهذه المحاولة : نقدم لك هذا المورد العذب المصفى دون أن يخطر على بالك مكدر من خوف سقط أو غيره .

ولما ذكرنا فاعتبر طبعتنا هي المرجع لهذا الكتاب لما فيها من الميزات الحسنة في الحس والمعنى

وليس أمامنا الا ان نشكر الله على تيسيره وفضله ومنه وعونه . ثم نشكر لكل الاخوان الذين ساندونا في مهمتنا التي قصدناها في الرياض والمدينة وغيرها :

وخاصة شيخنا (عبد الرزاق عفيفي) فله شكرنا على جهده وتحامله على نفسه في ظروفه المتعبة : وحيا الله كل عامل مخلص لدينه وامته ، والله المستعان ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

الناشر
علي الحمد الصالحي

فهرس الجزء الثاني

تم الفهرس

تصويب الجزء الثانى

ص	س	خطأ	صواب
٦٥	٢٣	اسامة	اسماء
٧٩	٢٥	وحدكم	وجدكم
٨٠	٢٣	قد رد	قد ورد
٨٤	٢٤	عن من مواطن	عن مواطن
٨٧	١٢	تدليسا	تلبيسا
١٢٠	١٣	سبعة	تسعة
١٣٧	٢٤	بنى	مبني
١٤١	٢٠	قد	وقد
١٤٢	٢٣	عجزه وما	عجز بصبح وما
٢٢٣	٢٣	الدرس	السدس
»	٢٥	مناقشيه	مناقشته
٢٧٢	١٥	صحاب	اصحاب
»	٢١	الحلمي	الحليمي
٣١٦	٢٥	الفوئد	الفوائد
٣٢٣	٢٣	ورى الجماعة الى	وروى الجماعة الا
٣٣٠	١٣	للأمة الحث	للأمة والحث